الإسلام

في مواجهة

تيارات الفكر الغربي المعاصر

(١)

موقف الإسلام من الماركسية

تأليف

الدكتور/ محمد على أبو ريان

أستاذ الفكر الفلسفي

جامعة الإسكندرية

١٩٨٩

دار المعرفة الجامعية

٤٠ شارع سوتر - الأزاريطة - الإسكندرية

الإسلام

في مواجهة
تيارات الفكر الغربي المعاصر

(١)
موقف الإسلام من الماركسية

الدكتور محمد علي أبو ريان
أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية
وعميد كلية الآداب ورئيس قسم الفلسفة سابقا

دار المعرفة الجامعية

بسم الله الرحمن الرحيم

تصـــدير عام

الأمر الذى لاشك فيه أن ظاهرة الانتشار الثقافى تعد من أهم العوامل ذات التأثير البـــالغ فى نقل الحضارات واتصالها وترابطها بين الشعوب منذ أقدم عصور التاريخ .

ولقد عانى علماء الأنثروبولوجيا جهداً كبيراً فى سبيل العثور على مجتمع أو قبيلة منعزلة تماماً عن العالم بحيث تخرج عن الأنساق المكتشفة فى نطاق الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية المعاصرة .

وانطلاقاً من هذه المقدمة العلمية يتعين التسليم بصحة عمليات التأثير المتبادل بين الشعوب عبر تاريخ البشرية الطويل ، وأن نعرف أن فضـــل السابق على اللاحق لا يمكن أن يكون موضع جحود أو نكران ، ولقد استفاد العرب من الحضارات المجاورة لهم سواء كانت يونانية أم فارسية ، وكان ذلك على المستويين العقلى والمادى : فمن الروم أى اليونانيين إستفادوا الثقافة العقلية المتقدمة من فلسفة وعلم ، ومن الفرس أخذوا مظاهر الأبهة السياسية وعظمة الملك وتنظيم الإدارة وحشد الجيوش الجرارة المدججة بالسلاح .

ولم يلبث العرب المسلمون أن وعوا درس الحضارتين الفارسية واليونانية حتى استقامت لهم أسباب العزة والمنعة والمجد بفضل الإسلام دين الفطرة وكلمة الله فى الأرض ، واندفعت أعلام الحضارة الإسلامية المظفرة تبشر بالدعـوة الجديدة وترسى دعائم حضارة ثابتة الأركان بدون ضغط أو إرهاب ، تحمل شعار

« لا إكراه في الدين » ، « وجادلهم بالتي هي أحسن » ، وكذلك ما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المساواة بين المسلمين فلا امتياز لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى ».

هذه الإشراقة الوضاءة من مشكاة نور السماء ، تتكشف أضواؤها الباهرة في عصر كان العبيد فيه مجرد وسائل وأدوات تخدم إقتصاد الشعوب ، وتستغل من أجل السادة وحياتهم المرفهة دون رحمة أو شفقة أو عدالة أرضية أو سماوية .

وكان الغرب إبان عصر الإنارة الإسلامية الذي بدأ مع الدولة الأموية ، واستمر إلى فترة متأخرة قبيل غزو التتار لبغداد - بقطع النظر عن عصر السيادة التركية في بغداد - إلى نهاية حكم الدولة العباسية الأولى - كان الغرب حينذاك يغط في سبات القرون الوسطى المظلمة العميق ، وتلفت عمد الثقافة المسيحية المسيطرون على فكر الشعوب الاوربية وعقولها ، فوجدوا أن ثمة حضارة وعلما فيما جاورهم من أقطار إسلامية ، ولاسيما في بلاد الشام والعراق وفي الأندلس إبان حكم المسلمين لها ، فحاولوا جاهدين إنزال أشد أنواع التخريب في الثقافة الإسلامية مخافة أن ينتشر الدين الجديد بين قدامى المسيحيين في أوربا .

لم تكن العلوم التي اشتغل بها المسلمون قاصرة على العلوم الدينية فحسب بل لقد تجاوزتها إلى علوم الحياة التي تصنع التقدم للبشرية جمعاء بقطع النظر عن الجنس أو اللون أو العقيدة ، مثل علوم الطب والفلك والرياضيات والكيمياء والطبيعة والميكانيكا وعلوم البحار وعلوم الحيوان والنبات إلخ . . هذه العلوم التي برز العرب فيها ، وأبدعوا في النظر في مسائلها واكتشفوا الجديد في مباحثها مما عرفه المستشرقون قبل غيرهم في مجالات بحثهم عن تراث العرب في عصر الإنارة الإسلامية - لهذا انعقد العزم عند رجال اللاهوت والمفكرين المسيحيين

حينذاك بصفة عامة على أن يندفعوا زرافات ووحـــدانا لكى ينهلوا من ينابيع الفكر الإسلامى الرقراقة ولاسيما فى الأندلس .

كان هؤلاء إذن يمثلون ظاهرة الانتشار الثقافى من الشرق إلى الغرب ، من الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الغربية ، فنقلوا كل أبواب المعرفة الإسلامية التى لا ترتبط بالدين وأشادوا بالمستوى الرفيع الذى توصـــل إليه العرب فى مجال العلم .

وسنرى فى الصفحات التالية كيف استطاع علماء المسلمين أن يكشفوا عن وقائع منهج البحث العلمى ذلك الذى قيـل إنه من أعظم منجزات عصر النهضة الأدبية فى مطلعها الأول فى القرن السادس عشر الميلادى . وكان مناطقة الغرب ومن ارتبط بذيولهم من صغار مثقفى الشرق قد أذاعوا بين الناس أن هذا المنهج الحديث يعتبر كشفا غربيا مبتكراً وأصيلا .

ودار الزمان دورته واستنام الشرق وشعوبه الإسلامية إلى ضربات التاريخ العنيفة وتقلبه ، وحكمه ملوك وسلاطين كانوا يمثلون روح التأخر والرجعيـــة والجمود ، فنسى المسلمون مبادىء دينهم الصحيح وغشيتهم نعاسة الجهل والجاهلية، واستباحوا لأنفسهم ألوانا وضروبا من حياة هى أقـــرب إلى غرائز السائمات وسكونية الجماد،هكذا كان حال مصر وما حولها من بلاد الإسلام فى عصر الظلمة العثمانى ، إلى أن تفتحت العيون ذات صبيحة على شعاع فجر أليم تحت ضربات جيوش الإستعمار وغزواته الحديثة التى أفاق على إثرها وجدان الشعب الإسلامى وأخذ يتلفت يمنة ويسرة لكى يرى استباحة الأرض وإراقة الدماء واستعباد النفوس ومحاولة القضاء على العقيدة الإسلامية والتبشير بدين الغزاة وعاداتهم وتقاليدهم ، فانقسم المسلمون نتيجة لهـــذا الفزع الأكبر إلى ثلاث طوائف :

طائفة تقف فى عناد وصلابة ، كالرواسى الشامخات لا تلين لها قناة ، ولا يغمض لها جفن، كالأشاوس المغاوير حماة الثغور الإسلامية إبان عصر الإنارة والقوة فى دولة الإسلام ، ويؤخذ على هؤلاء أنهم يقفون موقف الرفض التـــام لأى محاولة للاقتباس من حضارة الغرب الغازية وتعاليمها ،حتى ولو كان ذلك فى مجال العلم والحضارات المدنية التى لا صلة لها بالعقيدة الإسلامية أو بفروعها . وكانت جموع المسلمين الغالبة تقف وراء هـــذه الفئة حين كان المسجد والكتاب هما الدعامتان الأساسيتان فى بناء الثقافة الإسلامية حينذاك ؛ وكثيراً ما كنا نسمع عن محاولات الشباب وأسرهم للهروب من مدارس التعليم المدنى التى أنشأها محمد على باشا فيما بعد ، بل لقد أفتى بعض العلماء بكفر من يتعلم اللغات الأجنبية أو يأخذ بطرف من علوم الغرب ، ويعد هـذا الموقف إستمرارا لحركة التأخر التى سادت العصر العثمانى ولم يفلح ابن تيمية وتلامذته فيما بعد ولا حتى الحركة الوهابية وهما من حركات الاصلاح الدينى اللتين تعدان إستمرارا لحركة الاحياء الغزالية مع وجود فروق بين الحركات الثلاث من حيث البنية والتوقيت الزمنى والشخصيات التى قامت بها ومدى ما اتسمت به من تزمت أو تحرر .

أما الطائفة الثانية فقد نادى أصحابها بضرورة الأخـــذ عن الغرب مع الاحتفاظ بالعقيدة الإسلامية وأركانها والدين وأحكامه والشريعة وكل ما تنطوى عليه من توجيهات للمسلمين فى حياتهم الدنيا والآخرة . فيكون مأخذ الناس من الغرب محدودا فى نطاق العلوم الدنيوية تماما كما فعل الغرب فى عصورهم الوسطى المسيحية ، مما قد أشرنا إليه فيما سبق . فلسنا مجددين إذن ولا مبتكرين لهذا الأسلوب فى النقل ، فلقد سبقنا إليه هؤلاء الذين نتجه إلى النقل عنهم اليوم أى « الغربيون ».وبمضى الزمن أى منذ أواخر القرن التاسع عشر وإبان القرن العشرين أفرزت هذه الطائفة فئة جديدة مبالغة مارقة تدعو إلى أن نلقى إلى البحر بكل تراثنا

وأن نستدبر ظهورنا له ، وأن نستعيد من الغرب كل مقوماتنا الثقافية من ذؤابة الرأس حتى أخمص القدم ، هكذا تتحول إلى دمى ومسوخ غريبـــة غير جديرة بالاحترام من الشرق أو الغرب على السواء .

أما **الطائفة الثالثة** فهم جمهور الشعب الكادح من المسلمين الذين تفشو بينهم الامية بكل أنواعها ويحيق بهم الفقر والمرض ، وتترسب فى أعماق وجدانهم كدورات الحياة ، وتستبد بهم منعة الغـــاصب ، وبطش الحاكم الموالى للغزاة وكأنهم حيل بينهم وبين أن يكون لهم رأى ذو ثقل فى أمورهم الدينية والدنيوية وإنما كان عليهم أن يتساقوا وراء الحكام فى طاعة عمياء واستنامة ذليلة إلى حيث يحققون ما يرجى من ورائهم من مغانم وثمار .

وفى خضم هذا الصراع العنيف بين القديم والجديد ، بين الشرق والغرب ، بين الدين والحضارة الغربية ، يكاد يفلت من بين أيدينا أمر بالغ الاهمية بل هو مدار البحث فيما نحن بصدده من حوار فى هذا الكتاب أو فى غيرة من من الكتب أن نرافع إن شاء الله إصدارها حول هذا الموضوع إن كان فى العمر بقية .

ولعل القارىء المسلم يتساءل عن حقيقة هذه الدعاية الجوهرية التى نتكلم عنها فأقول هى فى إيجاز « **الشخصية الاسلامية** » فلا يمكن أن يكون البشر كالآلات تتشابه تماما فى كل مكوناتها ، فالسيارات من الطراز الواحد تتشابه تماما الواحدة مع الأخرى، وجميع السيارات تتشابه فى الميكانيزم العام الذى يسيرها ، ولا يمكن بحال أن تكون ثمة مشابهة بين السيارات وأفراد البشر ، فليس الصينى كالفرنسى ، وليس المصرى كالانجليزى أو الألمانى ، وشتان ما بين الشعوب من مفـــارقات واختلافات سواء فى مقومات الحياة المادية والمعنوية بل وفى المزاج .

وهكذا نحن نقوم الشخصية الإسلامية لكى تكون هى البوتقة التى ينصهر فى

أعماقها كل ما يرد إلينا من تأثيرات سواء من الغرب أو الشرق، على أن تخرج هذه المؤثرات كلها فى إطار الوعى الإسلامى والعقيدة الإسلامية والتراث الإسلامى مكتسية بلونه ، متشحة بردائه ، مكونة لبعد من أبعاد الشخصية الإسلامية .

هذا هو الاتجاه الذى ننادى به فى هذا الكتاب وفى غيره ، فلا ننساق وراء دعوة غربية أو شرقية، شمالية أو جنوبية مهما كان مصدرها حتى نعرضها على ميزان النظر الإسلامى ، فنتفحصها ونتبنى ما يصلح لنا منها وما ينسجم مع عقيدتنا وسلوكنا الإسلامى سواء فى الجوهر أو فى العرض ، وننبذ ما عدا ذلك ونقف أمام أى تيار مغاير للنزعة الإسلامية وقفة قوة وصلابة لنحمى شبابنا ومجتمعنا الإسلامى من غائلة الإنحراف والشرور التى يصدرها إلينا دهاقنة الغرب ويمنعون عنا أسباب القوة والمنعة التى قامت عليها حضارتهم .

وعلى هذا الدرب سار زعماء حركة الإحياء من المسلمين المعاصرين أمثال جمال الدين الأفغانى ومحمد إقبال (إلى حد ما) ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا والكواكبى وأبو الأعلى المودودى وحسن البنا وسيد قطب ومصطفى عبد الرازق وغيرهم ؟

ولا يسعنا فى هذه العجالة إلا أن نحيى حركة الوعى الإسلامى الجديد الذى انتشر بين فئات المسلمين فى سائر بلاد العالم الإسلامى فى محاولة شجاعة لإصلاح ما فسد من فهم للإسلام والعودة-بدون تزمت-إلى الينابيع الأولى المطهرة للإسلام كما انبثقت فى عهد الرسول الكريم وصحابته الأكرمين . فهذه هى نقطة الانطلاق الأولى بل مبعث التكوين الحق للشخصية الإسلامية حيث اكتملت مقوماتها على ثلاث أسس راسخة : فى القرآن والسنة والاجتهاد .

وهكذا يتضح لنا كيف أن البعث الإسلامى الجديد ، لا مناص له من أن يتأسى بالسلف الصالح لأننا باتباع خطوات هؤلاء المؤمنين الأوائل إنما نضع الأسس واللبنات القوية والمحكمة والمتماسكة فى بناء الشخصية الإسلامية وتكوين الوعى الإسلامى ومقومات الحضارة الإسلامية ، فلا فصل بين الدين الإسلامى وبين سلوك المسلم الفردى والجماعى فى بنائه وإنشائه لكل مقومات حضارته .

ومن ثم فإننا نجد الفرق واضحا بين ما نهدف إليه كشعوب إسلامية تنتشر شرقاً وغربا، لا تفرقة بينها فى الجنس أو اللون ، وبين ما يهدف إليه دعاة التغريب من الذين يريدون أن تندثر معالم الشخصية الإسلامية تحت وطأة الحضارة الغربية وثقلها المريع كما يفعلون بشعوب وثنية لا عراقة لها فى الحضارة أو التاريخ ، فتتلفت هذه الشعوب ـ ومنها ما هو أفريقى أو أسيوى أو استرالى ـ لتجد نفسها وهى تبحث جاهدة عن هويتها فلا تجد سوى الفراغ الكبير الذى يملأه عادة المستعمر القديم بلغته وسلوكه الحيوى ودينه وحضارته، فلا يستطيع فكاكا من هذا الأسر الثقافى البغيض الذى هو أبشع أنواع الإستعمار الحديث ، فهذه هى شعوب تبحث عن هويتها فلا تعثر لها على أثر فتظل مرتبطة بعجلة الغرب فى يأس وقنوط دون أن تجد لها مخرجا أو احتراما أو تقديرا حتى لدى سادتها القدماء .

أما الذين جنحوا منهم إلى الإسلام مؤخرا فقد وجـــدوا أذرعة مبسوطة وقلوباً متفتحة وعزة وكرامة ، فلا تفرقة بين المسلم وأخيه بل إحتفاء كبير واحترام أكبر لكل من دخل إلى بيضة الإسلام ونبذ الوثنية أو أى دين آخر غير الإسلام . وليس مثال الدولة العنصرية فى جنوب أفريقيا ببعيد عن الأذهان ، فإخواننا الزنوج فى هـذه البـــلاد يعتنقـون المسيحية أسوة بحكامهم ولكن هؤلاء الحكام من البيض لا يعترفون بهم ويعاملونهم معاملة الأرقاء بل كالسائمات ويمنعونهم

من دخول كنائسهم . فهل هذه هى الحضــــارة الغربية ودينها اللذان يراد لهما أن ينتشرا ويسودا فى بلاد الإسلام ؟ ! ، إذ لا يغفلن أحد ـ مهما كان مبلغ حذقهم لأفانين التعمية وضروب الخداع ـ أن الثقافة الأوربية العميقة تحمل فى طياتها أفكاراً وأبعاداً مسيحية لا ينبغى لنا أن نلقنها لأبنائنا قبل أن نضعها موضع النقد والتصحيح بالقياس إلى عقائدنا .

وفى هذا الكتاب سنحاول استعراض جمــــلة من المشكلات التى نجمت عن مواجهة الإسلام عقيدة وأمة للحضارة الغربية وعلومها وفنونها وفكرها الحديث. ونخص بالذكر من بينها المذاهب والتيارات الفكرية التى تعد بحق ، المقـــوم الأساسى والمعبر الجوهرى عن حضارات الشعوب وبنيتها المعنوية .

وقد رأينا أن نحدد هذه التيارات الغربية الكبرى فى : الماركسية ـ الوجودية ـ الداروينية ـ البرجماسية ـ البنائية . . الخ .

وسنحاول فى كل ما نكتب أن نعطى دراسة مستوعبة عن التيار أو المذهب الذى نعرض له ثم نعلق عليه بنقد أصحابه له أولا ، ثم نخصص جزءاً كبيراً من البحث لبيان موقف الإسلام ونقده لهذا التيار أو المذهب لكى تستبين للمسلمين حقيقة هذه المذاهب البراقة مقارنة بدين الهدى وأساليب الرشاد الإسلامية حتى يستقيم المسلمون أجيادهم وسلوكهم الرشيد نحو مجتمع أفضل بعيد عن التيارات الهدامة وحمأة الانفعال الموقوت والغلو فى التعصب الدينى المفسد للشباب والمؤدى إلى الصراع الدموى وإرساء روح الحقد والإرهاب بين طوائف المجتمع الإسلامى بدلا من التآخى والمحبة والسلام كما أمرنا الله ورسوله الكريم . « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » .

ويعد كتابنا هذا أولى الحلقات فى هذه السلسلة الإسلامية الثقافية ومنكرسه - بعد المقدمة الكبرى عن المشكلات الإسلامية - لتناول الموضوع الأول فى دراستنا وهو الماركسية وموقف الإسلام منها .

وقد آثرنا أن نعرض لوجهة نظرنا فيما يختص بالفن الإسلامى فى نطاق موقفنا العام من حركة الاحياء والتجديد وذلك فى بحث سابق لنا ألحقناه بنهاية هذا الكتاب تحت عنوان الفن والجمال فى الإسلام :

« جماليات الفن الإسلامى بين الدين والمد الحضارى »

والله ولى التوفيق ؟

د محمد على أبو ريان
المعمورة (رمل الاسكندرية)

محتويات الكتاب

الموضوع | صفحة

ملحق

القسم الأول

اهم مشكلات الفكر الاسلامى المعاصر

القسم الأول

اهم مشكلات الفكر الاسلامي المعاصر

مقدمة عامة

الصحوة الاسلامية وحركات الاحياء المعاصرة :

إذا كان الغرب يحدد فترة إنتهاء القرون الوسطى المظلمة ببداية عصر النهضة بعد سقوط القسطنطينية على يد محمد الفاتح . فإنه لا يجوز لنا من هذه الناحية الالتزام بهذا التحديد الزماني الغربي للقرون الوسطى ، ذلك لأن تعبير القرون الوسطى المظلمة إنما ينطبق تماماً على أوربا وما أصابها من تأخر وأضمحلال فيما بين الإزدهار(1) وإنبعاث الحضارة الأوربية في عصر النهضة، وكانت تلك الفترة بالذات ولاسيما فيما بين القرن السابع والقرن الحادى عشر الميلادى هى فترة إزدهار متألق للحضارة الإسلامية(2) وقد إعترف الغرب بهذا التفوق الإسلامى الكبير ، بل إن كتابهم كانوا هم من رواد حركة الاستشراق المحدثة التى كشفت عن جوهر الحضارة الإسلامية ونفاستها فى عصر الإنارة الإسلامى الأول وعن الأسس الإسلامية الحضارية التى بنى عليها الغرب حضارته الحديثة سواء كان ذلك عن طريق بغداد أو دمشق أو صقلية أو الأندلس، أو الحروب الصليبية بصفة عامة حيث كانت مجالا لإحتكاك مرير بين الشرق الإسلامى والغرب المسيحى تكشفت معه للغرب نواحى القوة والعظمة الإسلامية فى هذه الحروب التى استمرت زهاء مائتى عام كان لها أثره فى زيادة تأثير الحضارة الإسلامية فى حضارة الغرب

---

(1) إبان قيام الامبراطورية الرومانية فى صدرها الأول .

(2) وتقع فيما بين القرن الثانى الهجرى ومشارف القرن السابع الهجرى .

الهابطة آنذاك ، وكيف أن الغرب المسيحى قد تعلم الكثير من الدروس عن أخلاقية الإسلام وفروسية جيوشه وشجاعة معتنقيه فى مواجهتهم للغزوات الصليبية وتحدياتها اللاأخلاقية الغاشمة ، التى لا تزال نذرها تتبدى فى الأفق ولا تكاد تغيب عن أعين المسلم اليقظ الفطن الحافظ لدين الله ، والمحافظ على تقاليد هذا الدين الحنيف وعقائده ،

ولا يغيبن عن البال فى هذه المناسبة تلك المحاولات الهمجية للقضاء على الإسلام وأهله والتى تتمثل فى الهجمات المسعورة على بلاد الإسلام والمسلمين شرقاً وغرباً فى الجزائر والمغرب فى عصر الإستعمار ، حيث كانت تطبق سياسة الإبادة الجماعية وأصطياد المسلمين كالحيوانات . وكذلك ما يجرى فى الفلبين وفى الهند ، وماجرى فى تنزانيا وما يحدث للمسلمين من تحقير وإهانة فى كينيا وأوغندا والحبشة بصفة خاصة وأخيراً حركة الإبادة الجماعية للمسلمين فى لبنان تلك الحركة التى يندى لها جبين البشرية ،

ولسنا بغافلين عما يجرى فى قبرص حيث يراد للقدم الإسلامية الأخيرة فى هذه الجزيرة أن ترتحل عنها إلى الأبد ، ويشتد الصراع وتظهر رائحة التعصب الدينى من خلاله، وهذا ما نشاهده عياناً فى إستمرار مساندة أمريكا والسوق الأوروبية المشتركة لليونان ضد تركيا لموقفها العظيم فى الدفاع عن حقوق الأقلية المسلمة فى هذه الجزيرة التى يراد لها أن تكون كريت أو فلسطين أخـــرى ليعيد التاريخ مسيرته على أصوات إستغاثة المسلمين ومرأى بحيرات الدم التى تسيل من جباههم فى أندلس جديدة يتصدى فيها الغرب دون حياء أو خجل ومن ورائه حماراته الحربية للإسلام عقيدة وشريعة ، وسلوكاً ومنهاجاً فى معظم تجمعاته على سطح الأرض .

والأمر الذى لا شك فيه أن كبار مفكرى الغرب ودهاقنة سياسته ومخططى إستراتيجيته العدوانية يعلمون تماماً أن العملاق النائم ـ وهو الإسلام وشعوبه ـ لا يمكن أن يقبل تحديات الغرب ونزواته الإستعمارية إذا ما أستيقظت شعوبه وإتحدت كلمته. فالإسلام اليقظ المتواجد فى قلوب معتنقيه وفى سلوكهم لا يمكن أن يقهر أبداً وتلك إرادة الله وتحقيقاً لمشيئته وهو القائل عز وجل « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر »(١) « ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين »(٢). وهذه هى الدروس التى وعاها الغرب فى القرون الوسطى عن حضارة العرب وتقدمهم وقوة بأسهم فى الحرب والسلم، تشهد بأن العرب إذا تمسكوا بشريعة الله لن يكونوا فى موضع ضعف أو مذلة أو إستكانة أو إستسلام لأعتى جبابرة التاريخ ، فلم يكن المسلمون ليعلون فى الأرض بالحديد والنار وبالقهر والغلبة والإستبداد المادى بل لقد كان شعارهم « لا إكراه فى الدين » (٣) ويقول الله لرسوله الحبيب « لست عليهم بمسيطر »(٤) ويقول أيضاً « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن » (٥) ، ويقول أيضاً : « لو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٦) .

هذا بالإضافة إلى كلف شديد حس بالعلم والإستزادة منه وحض على التفكير

---

(١) سورة آل عمران : الآية ١١٠ .

(٢) « آل عمران : الآية ١٣٩ .

(٣) « البقرة : الآية ٢٥٦ .

(٤) « الغاشية : الآية ١٢ .

(٤) « النحل : الآية ١٢٥ .

(٦) « يونس : الآية ٩٩ .

الدائم فى ملكوت السماوات والأرض وفى التعمق فى العلم ونحن نعرف من وقائع التاريخ الإسلامى، الكثير من ابتكارات العرب فى مجالات العلوم الطبية والطبيعية والميكانيكية وكشوفهم فى مجال علم الفلك وعلوم البحار والجغرافيا .... الخ »

لقد شهد بذلك كبار المستشرقين منهم وبما كتبوه عن تراث الإسلام الذى اهتدى به الغرب فى حضارته الحديثة ، بل لقد سجل التاريخ أن شهود العصر العباسى من الأوربيين قد أقروا بعظمة الإسلام وأمجاد الحضارة الإسلامية ، فنسمع أن الامبراطور شارلمان ، ـ وقد كان فى عصر هارون الرشيد ـ كان يتعجب مذهولا من الساعة الدقاقة التى أهداها هذا الخليفة العباسى إليه ، وكذلك فإن مفكراً مثل « روجر بيكون » الانجليزى ـ الذى بعث به ملك انجلترا فى القرن الحادى عشر الميلادى إلى طليطلة لينقل علم العرب وفنونهم وحضاراتهم إلى الغرب ـ يذكر فى كتابه « أن المسلمين على علم ومهارة فنية كبيرة بحيث أنى أكاد أقرر صراحة أنهم سيستطيعون فى المستقبل أن يصنعوا عربة تسير بذاتها ، أى بغير جياد » وكان هذا الحلم الذى يشير إليه « بيكون » من أكبر الدلالات على مبلغ تقدم العرب فى العلوم الطبيعية والكيمائية والميكانيكية .

وإذا كان « بيكون » وغيره قد وفدوا إلى الأندلس وإلى صقلية وإلى الشرق العربى فى بعثات مستمرة لكى ينهلوا من معين حضارته المزدهرة فى شتى الميادين ـ تماما كما نفعل الآن بأرسال بعوثنا إلى أوربا لنقل حضارة الغرب ـ إذا كان هذا يمثل الوجه الايجابى والسوى لعملية إنتقال الثقافة وإنتشارها من ينابيعها إلى البلاد المتعطشة لها فى أوربا ـ والتى كانت تعتبر حينذاك كمصاب طبيعية لتدفق العلم الإسلامى ـ فإن هناك وجها آخر ظهر بصورة تحدى ، اتخذ الطابع الاستفزازى العنيف وتمثل هذا فيما كان يبديه رجال الدين المسيحيين

المتعصبين من هجوم على الإسلام ، وتحقير لأهله وإستصغار لشأنه لا سيما بعد هزيمتهم المنكرة فى الحروب الصليبية وأسر لويس الرابع ملك فرنسا فى المنصورة وانحسار موجة الهجوم الصليبي البربرى عن بلاد الإسلام . لم يعر هؤلاء البرابرة أى إهتمام لما إستفادوه من حضارة الإسلام وتقدمه ، فامعنوا فى سياسة الهجوم على الإسلام والتحدى لحكامه وشعوبه فكان البابا يرسل بين الفينة والأخرى مبعوثين من الكنائس لكى يجادلوا المسلمين ويدعوهم إلى الارتداد عن الإسلام والدخول فى المسيحية حتى ينالوا بركة الرب وغفرانه قبل أن تنقضى آجالهم .

ونشير هنا إلى وثيقة هامة تعتبر مثالا على هذا الأسلوب وهى وثيقة وفد علماء « طولوز » إلى أمير قرطبة ، وكان وزيرها فى ذلك الوقت العالم المبرز الكبير — « لسان الدين بن الخطيب وقد ترجمت هذه الوثيقة إلى اللغة العربية ونشرت بمجلة المعهد المصرى بمدريد ، وهى سجل لما جرى من مناقشات بين وفد علماء « طولوز » وعلى رأسهم كبير كنيستهم أى أسقف طولوز الذى كان مشمولا فى وفادته ببركة البابا فى روما ومساندته، وقد أتضح من هذا السجل أن البابا أوفدهم لكى يعظوا المسلمين ويفتحوا لديهم باب الأمل فى نوال ثواب الآخرة ، إذا هجروا الإسلام — لا قدر الله — واعتنقوا المسيحية وتتابع سرد القصة نقلا عن الوثيقة فنجد كبير الاساقفة يوجه خطابا عنيفاً بذيئاً إلى أمير قرطبة يطالبه فيه بالانصياع لأمر ملك الكنيسة أى البابا والدخول فى المسيحية ، وكان هذا بحضور الأمير ووزيره « لسان الدين بن الخطيب » ورغم هذا فقد رحب بهم حاكم البلاد وأنزلهم فى قصر منيف ورتب لهم كل وسائل الراحة وكرم الضيافة رغم ما يحملون فى قلوبهم من حقد وبذاءة وسخرية بالإسلام وأهله »

وحرص الامير على الحفاوة بهم والتسامح معهم فتركهم يخرجون كل ما فى جبعتهم فاستعرضوا ما لديهم من العلوم غير الدينية كالطبيعة والفلك والميكانيكا وغيرها ، وأخذوا يتباهون بأن لديهم علماً يفوق علم العرب ، ثم عرضوا بعد ذلك لاصول دينهم وحينما أحس الامير بأن الوفد أفضى بكل ما لديه أذن لوزيره لسان الدين بن الخطيب ، فأنبرى للرد عليهم وعرض آخر انجازات المسلمين فى سائر ميادين العلم كالمعرفة وكانت تفوق كل ما تصوروه ، بل لقد عقدت الدهشة ألسنتهم مما سمعوا لاسيما حينما عرج لسان الدين بن الخطيب على اللاهوت المسيحى ، فشرحه فى طلاقة ووضوح وتفصيل أكثر مما تناوله به أعضاء الوفد المسيحى ، وانتهى إلى استعراض قواعد الدين الإسلامى وأصوله وبيان عظمة الإسلام وسماحته ورسوخ فكرة التوحيد فيه ، وفى هذه الليلة التى تجلى فيها منطق لسان الدين بن الخطيب — وحجته فى الدفاع عن دين التوحيد أحس وفد علماء طرلوز بأن الخطر أوشك أن يحدق بهم لان قلوبهم بدأت تهتز من الداخل، ويتسرب إليها التشكيك فيما يحملونه من بضاعة مزجاة فى مواجهة ما ألقى على مسامعهم من لسان الدين بن الخطيب أعظم وجوه المفكرين الإسلاميين فى ذلك العصر (١) .

فما أن أرخى الليل بسدوله على قرطبة حتى حمل هؤلاء الوافدون أمتعتهم وفروا هاربين قبيل الفجر وتحت جنح الظلام وتركهم المسلمون دون أن يلحقوا بهم أذى . والذى يعنينا من هذا الامر أن هؤلاء حينما وصلوا إلى طولوز كتبوا وثيقة يوضحون فيها ما جرى بينهم وبين المسلمين من مناقشات فى قرطبة ، وجاء فى بعض عباراتهم اعتراف واضح وإشادة دامغة بتقدم المسلمين حينذاك فى سائر

---

(١) راجع المقرى : نفح الطيب .

ميادين العلم ، وكيف أن المسيحيين فى ذلك الوقت كانوا متأخرين جداً من هذه الناحية عن المسلمين فى الأندلس . وبالاضافة إلى هذا فقد أشار هؤلاء إلى أنهم حينما أحسوا بقوة حجج لسان الدين بن الخطيب فى مقارنته بين الإسلام والمسيحية ولاسيما فى مشكلة التوحيد خافوا على معتقدهم الدينى ، وهذا هو السبب الذى من أجله ولوا هاربين من قرطبة فى جنح الظلام كما يذكرون هم نصاً فى وثيقتهم .

ولا نريد أن نستطرد فى المآسى التى نجمت عن التحديات الحمقاء للإسلام من أوربا إبان إزدهار حضارته ، ولكننا نجتزىء مثالا سياسياً يعبر عن هذا التحدى بالاضافة إلى المثال العلمى والثقافى الذى أشرنا إليه ، ولا أريد فى هذه العجالة أن أكون مؤرخا فأضع النقط فوق الحروف فى تحديد المواقع وإستقرائها للوصول إلى نتائج دقيقة عن هذه الفترة الحزينة التى إنتهت بسقوط غرناطة سنة ١٤٩٢ ميلادية . بل أوجز القول فأذكر أنه بعد سقوط هذه المدينة الإسلامية الخالدة وقف الغرب المسيحى بكل قوته مناصراً جحافل البربرية المسيحية بقيادة فردناند وايزابلا فى الأندلس لقتل وتشريد وإراقة دماء المسلمين وإجبارهم على التنصر بل وإسترقاقهم كالعبيد بحيث أسموهم بالمدجنين الذين كانوا يعيشون فى حماية البارونات لكى تستمر الحضـــارة الاسلامية فى الأندلس فى صورتها المادية دون توقف ، إذ أن المسلمين كانوا عماد هذه الحضارة فى كل مظاهرها المادية والعلمية ولاسيما فى مجال الحرف والصناعة والفنون كبناء السفن وصناعة الأسلحة والذخائر وقيادة الأساطيل ووضع الخرائط الملاحية ، والجميع يعرفون أنه لولا ما أخرجه كبار المعلمين العرب من ربابنة وملاحين لأعالى البحار فى مدرسة جنوى البحرية — وكان كبار المعلمين فى هذه المدرسة من العرب فضلا عن إكتشاف العرب للبوصلة البحرية والحجر المغناطيسى — لما إستطاع كرستوفر كالومبس القيام برحلته لاكتشاف الأمريكتين .

كان الأسبان يخشون قيام العالم الاسلامى لمحاربتهم بعد أن أزهقوا أرواح مئات الألوف من المسلمين ، ولذلك فقد سارعوا إلى إستخـــدام سياسة ماكرة لمواجهة إمكان إتحاد كلمة المسلمين للأخذ بثأر إخوانهم فى الدين بعد أن غابت شمس الاسلام عن الاندلس وأجبر المسلمون على إعتناق المسيحية ولاسيما أبناء الأمراء وبناتهم الذين لا يزالون يشكلون دماً عربياً إسلامياً فى هيكل الكنيسة المسيحية إلى الآن . كما كشف عن هذا أحد المؤرخين العراقيين أخيراً . وجاءت خطتهم على عدة محاور : —

أولا : إتجهوا إلى البابا لكى يحميهم من الدولة العثمانية وقوتها الضاربة ولهذا دخل البابا مع العثمانيين فى تحالف ضد روسيا القيصرية المسيحية وكانت فى عداء دائم مع العثمانيين بعد سقوط القسطنطينية ، وأيضاً كانت روسيا وهى تدين بالمذهب الأرثوذوكى تمثل وجه المعارضة المسيحى الأول للكاثوليكية فى روما ، وهكذا إتحـــدت مصالح العثمانيين مع مصالح الكاثوليك ويمثلهم بابا روما وذلك بصفة مؤقتة . وقد إستفاد من هذا الموقف مسيحيو الأندلس المخضبة أيديهم بدماء المسلمين وبذلك حيدوا الجانب العثمانى الاسلامى وأعاقوه عن الدخول معهم فى معركة القصاص .

ثانيا : كان المسلمون المغلوبون على أمرهم فى الأندلس قد سيروا إلى حاكم مصر حينذاك رسالة كتبوها بدمائهم يذكرون فيها مأساة إضطهاد الاسلام والمسلمين وإجبار أهلهم على الارتداد عن الدين ومنعهم من إقامة الصلاة . . الخ . ويستغيثون بحاكم مصر ـ وكان من المماليك ـ أن ينتصر لهم وأن يدفع عنهم غائلة فردناند وإيزابلا ، فأرسل حاكم مصر إلى ملكى أسبانيا إنذاراً بأنه إذا لم يسمع أن المسلمين يعيشون فى حرية دينية كاملة فى بلادهم فإنه سيعامل المسيحيين فى بلاده أى فى مصر والشام بمثل المعاملة التى يواجه بها المسلمون فى

بلادهما ، فتشاور حكام الأندلس مع البابا فى هذا الأمر واختاروا أحد اليهود الأندلسيين العـــارفين باللغة العربية وكان قد أرتد عن دينه وأصبح مسيحياً ، وحرروا وثيقة بأسمـــاء مئات المسلمين الذين أجبروا على التنصر ، وخضعوا لألوان من البطش والتعذيب حتى يذعنوا ويوقعوا على الوثيقة أمام أسمائهم زوراً وبهتاناً ، وكتبوا على ألسنتهم أعترافاً كاذباً مؤداه أن الملك العادل فرد اند والملكة العادلة إيزابلا ، يتيحان الحرية الكاملة للمسلمين فى العبادة وأنهم - أى المسلمين - يقيمـــون الصلوات الخمس فى مساجدهم ولا يضارون فى دينهم بأى صورة وأن أحداً منهم لم يقبل ولم يجبر على التنصر . ويذكرون أن كل ما وصل إلى ملك مصر عن حكام الأندلس من أخبار غير التى تشير إليها الوثيقة يعتبر كذباً وغير صحيح . وهذا بالطبع على خلاف الواقع ، إذ تهدم معظم المساجد ومنع الناس من أداء فرائضهم وأجبروا على دق الصليب على وجوههم ، بل لقد كان كل من يتطهر يوم الجمعة يجر إلى محاكم التفتيش ، لأن هذا يدل على أنه مسلم ، ومنعت قراءة القرآن أو قراءة المصاحف وبدأت اللغة العـــربية تختفى شيئاً فشيئاً الأمر الذى عبرت عنه الموشحات الأندلسية والمراثى القشتالية وبكاء الأندلسيين المتأخرين أى المدجنين على أطلال مجد العرب وسلطانهم فى هذه البلاد ، ولا نزال نسمع فى جنوب الأندلس هذه النغمات الحزينة التى تثير فى النفس مواجع الألم لما حدث للعرب وللمسلمين ولأحزانهم العميقـة التى ترسبت فى النفس الأسبانية الإسلامية مما سيكون له أثره العميق فتتولد عنها نبتـات جـديدة الإسلام من تلك البذور التى غرسها المسلمون فى الأندلس الحبيب (١) .

---

(١) وقد تراءى إلينا ونحن فى سفارة لعلم بالمغرب أن أعـــداداً لا يستهان بها من الأسبان فى الجنوب أخذوا يفدون جماعات على طنجه وفاس بالمغـرب طالبين إعتناق الإسلام فأقول وأؤكد أن تلك هى الصحوة الكبرى التى نرجوها =

نعود لنتابع المحور الثانى من محاور التحدى الذى واجه به حكام أسبانيا العالم الإسلامى تغطية لجريمتهم النكراء فى الأندلس . فنقول إن هـذا اليهودى المرتد قد حمل معه وثيقة من ورق البردى عليها أسماء المسلمين وتوقيعاتهم ، مع ما تنطوى عليه من إشارات كاذبة عن واقع الحال ، وقد أخذت توقيعات المسلمين عليها عنوة وقهراً ـ كما سبق أن ذكرنا ـ وكذلك حمل معه أكياساً من الذهب الخالص والأحجار الكريمة وجارية مفرطة الجمال ، وسافر هذا اليهودى إلى مصر وطلب مقابلة السلطان بعد أن أغدق أموالا طائلة على الحاشية، فسمحوا له بمقابلة الحاكم فقرأ عليه الوثيقة وكانت ذات طول فريد تزيد على أطوال الوثائق الدبلوماسية المعروفة على هذا العصر لكثرة ما حشد فيها من أسماء إسلامية، ثم أردف فقدم الذهب والجواهر الثمينة، وأثنى على السلطان وعلى حنكته ومهارته، ثم تقدم أخيراً بالجارية ومعها شكر الملك فرديناند لملك مصر على أهتمامه برعاياه من المسيحيين وكيف أنه أى ـ فرديناند ـ يحرص دائماً على رعاية مصالح المسلمين وحمايتهم من كل سوء . وأقتنع حاكم مصر بما قاله هذا اليهودى الكذوب وذلك بتأثير الحاشية المرتشية وأرسل مع وفد ملكى أسبانيا خطاباً يشكرهما فيه على ما يقسومان به من رعاية للمسلمين فى بلادهما ، وهكذا نجح عتاة المسيحية فى أسبانيا فى تحييد قوة إسلامية ثانية هى مصر.

ثالثا : أما المحور الثالث فكان يتمثل فى قوة الأسطول الجزائرى الضاربة

= المزيد. وقد قمنا بالواجب علينا نحو توجيه نظر أهل الحل والعقد فى السعودية وفى الخليج العربى لإقامة معهد للدعـوة الإسلامية فى مدينة طنجة يـكون من أختصاصه أحتضان هذه البراعم الإسلامية الطهرة وتعليمها قواعد الدين الحنيف وشعائره وتكوين قادة إسلاميين ودعاة الاسلام من بين صفوفهم يرجعون إلى أهلهم داعين لمجد الإسلام وحضارته المعاصرة .

فى غرب البحر الابيض المتوسط ، وكان هذا الأسطول يرفع علمه على هذه المنطقة ويجبر كل السفن المارة بها - حتى ولو كانت من الاساطيل الحربية - على دفع الجزية لهم ، وظلت سيادته على المنطقة قائمة إلى حين ظهور أساطيل أسبانيا والبرتغال وغلبتها على المنطقة ، ثم غلبة الاسطول الانجليزى بقيادة نلسون على البحار السبع فيما بعد .

وكان الغرب يسمى الجزائريين بالقراصنة ولكنهم فى الوقت الذى كانوا يتبعون فيه أسلوب القرصنة مع دول أوربا المسيحية - ولا سيما أسبانيا بعد ارتدادها عن الإسلام - كانوا يدافعون عن التخوم الإسلامية ويشتدون فى إنزال العقاب بسفن الإسبانيين بصفة خاصة تنكيلا بهم وقصاصاً لدماء المسلمين المظلومين فى الأندلس ، وظل الاسطول الجزائرى يؤرق مضاجع أسبانيا المسيحية إلى أن اشتد ساعد الأسطول الأسبانى وتوفر لحماية بلاده.

أما المغرب فقد كان فى غيبوبة كبرى يجتاح الاسبانيون والبرتغاليون سواحله ومدنه لإسترقاق أبنائه وإحتلال أراضيه، فكان مرة يحرك بعض أمرائه جيوشهم للدفاع عن الذمار وعن المسلمين ، وتارة أخرى يسكنون ويخضعون لنير هؤلاء المستعمرين العتاة . وأياً ما كان الأمر فانهم قد عجزوا تماماً عن الاقتصاص من أسبانيا للمجزرة الرهيبة التى تحدى بها حكام أسبانيا المسيحية العالم الإسلامى كله حينذاك ، ومع هذا فإن الغريب فى الأمر أن أسبانيا المعاصرة إنما تعيش من أقصاها إلى أدناها على دخل قوى بالغ الضخامة كحصلة للسياحة التى يتجه أرتالها رأساً إلى مواطن الإسلام ومراتعه فى الاندلس فهم يستفيدون فى أسبانيا الآن من حضارة الإسلام وأمجاد المسلمين التى خلفوها فى ثرى تلك البلاد التى ستعود فى القريب العاجل إلى أحضان الإسلام - ولاسيما فى إقليم الأندلس - كما ذكرنا آنفاً .

على أننا لا يمكن أن ننكر فضل المغاربة المحدود فى هذا المجال إذ أنهم قد فتحوا بيوتهم وأراضيهم ومدنهم وسائر أنحاء بلادهم للمسلمين الفارين بدينهم من الأندلس وإحتضانهم ولا يزال أبناء مسلمى الأندلس وعائلاتهم يوجـــدون فى المغرب ولا سيما فى فاس والرباط وكذلك فى سائر الساحل الشمالى الأفريقى العربى : فى الجزائر وفى تونس وفى ليبيا وفى مصر أيضاً .

هذه صورة قاتمة لما كان يواجه به الإسلام من تحديات مسيحية فى عصور أزدهارها رغم ما أداه الإسلام لأوربا من خدمات إبان عصر الإنارة الإسلامى الذى كان يسير بموازاة القرون الوسطى المسيحية المظلمة وهكذا تتضح لنا ضحالة الرأى القائل بوجود قرون وسطى إسلاميـة فى نفس الفترة الزمانية للقرون الوسطى الغربية .

ولكننا مع هذا لا ننكر وجــــود قرون وسطى إسلامية لها مكانها فى التاريخ الإسلامى وهى تأتى بعد عصر الإنارة ، وسنحاول بقدر الأمكان تحديد هذه الفترة الإسلامية المظلمة التى لا تتوازى زمانياً مع القرون الوسطى المسيحية.

القرون الوسطى الاسلامية : البداية والنهاية

لقد أختلف الباحثون فى تحديد بداية القرون الوسطى الاسلامية ونهايتها وقد لا نكون فى وضع نستطيع معه أن نحدد بداية هذه القرون من الناحية الثقافية والعلمية إذ أن هذا الأمر لا يتحدد بزمان دقيق ، ولهذا فإننا نكتفى بالاستناد إلى الحياة السياسية والعسكرية ، أى إلى سلطان الدولة الاسلامية وبداية الأفول فى الفترة الأخيرة من العصر العباسى الثانى حيث تلاشت نهائياً سلطة الخلفاء العباسية وأختفت الإمارة والسلطان من الأصول العربية وانتقلت إلى الفرس أولا ثم إلى

الأتراك السلاجقة وغيرهم فيما بعد، وهذه هي الفترة الأخيرة من العصر العباسي الثاني حيث تلاشت نهائياً سلطة الخليفة وأستقلت الدويلات الإسلامية إستقلالا يكاد يكون كاملا عن الخلافة العباسية إلى أن أجهز التتار على حاضرة العباسيين ومنارة العلم ، بغداد — سنة ٦٥٦ هـ(١) — وقد بدأ بعد هذا التاريخ عصر الظلام الذى يتمثل حقيقة فى القرن السابع والثامن ويمتد إلى القرن الثانى عشر الهجرى وعنده نستطيع الكلام على نهاية القرون الوسطى الإسلامية وبداية عصر النهضة عنـــد المسلمين المحدثين .

ويصور لنا المؤرخون عصر الظلام إبان القرون الوسطى الإســـلامية فى صورة قاتمة حيث إنتشرت البدع والخرافات والأساطير الدينية التى لا تستند إلى كتاب أو سنة، وفشا بين الناس السحر والتنجيم وجميع فنون الشعوذة التى حذقها الدجالون الممارسون للتصوف الكاذب هؤلاء الذين سيطروا على العامة بجاهليتهم وبتجميع أموال النذور من المريدين والأتباع بحيث يمكن أن يقال إن الطرق الصوفية هى التى كانت تحكم البلاد الإسلامية فى هذا العصر المتخلف ، وكان الولى والقطب هو مدار الشريعة والحقيقة وأختلط الفقه بالتصوف وأصبح النـــاس يأتمرون بأمر الصوفية ويصدقون بمواجدهم وأحوالهم ، وأنحرفت بعض الطرق الصوفية عن الطريق الصحيح وظهرت فيها البدع والخرافات وشرب بعضهم الخمر للوصول إلى التوجد أو الجذب الصوفى ، وأدخل البعض الآخر تعاليماً مخالفة للإسلام فى نطاق الطريق كالمولوية والبكتاشية وفريق من العزميـــة الذين قابل بعضهم ابن تيمية فى الإسكندرية ورد عليهم . وعلى العموم فقد أعملت الفرق الباطنية يد التخريب فى الإسلام وعقائده وعلومه بحيث سجل التاريخ فى هذه الفترة

---

(١) وتقابل عام ١٢٥٨ م

أسود الصفحات وأكثرها كدورة عن الإسلام وأهله ، وكان الإسلام من هذا بريئاً فلا يمكن أن يكون الإسلام هو سبب تأخر المسلمين بل المسلمون أنفسهم هم الذين تأخروا لأنهم لم يلتزموا بتعاليم الدين وشرائعه الحقة .

هكذا نستطيع أن نفسر كيف حقت لعنة الله على الذين بدلوا دينهم وجعلوا كلمة الحق هى السفلى ، فاستحقوا الهزيمة وباءوا بغضب من الله وتمثل هذا كله فيما انتهى إليه المسلمون من ذل وهزيمة بعد احتلال الغير لبلادهم .

ويصور لنا عبد الرحمن الجبرتى فى كتابه «عجائب الآثار» الوضع الذى كانت عليه مصر كإيالة عثمانية وكيف باتت البلاد تنوء تحت وطأة ظلام دامس ، وإن كان يبدو من خلال هذا الظلام وميض من بصيص أمل يتمثل فى إستمرار رسالة الأزهر عبر هذه القرون الحالكة ، إذ كان هو الملاذ الوحيد الذى تكمن فيه ثقافة الإسلام كموناً هو أشبه بالبيات الشتوى لبعض الأحياء وقد عبرت مؤلفاته العصر عن ضحالة الثقافة الإسلامية العربية ، فن شعر رقيق لا معانى فيه وتشبيه، ونثر تتقاسمه لغة الأعاجم وإصطلاحات الدواوين التركية وجهالة لا ترى فيها أثراً لعلم من علوم الدنيا ، وحتى علم الحساب وقد إستأثر به طائفة من أقباط مصر إذ كانوا يضربون نوعاً من السرية على ممارستهم للرياضيات ويحجبونها عن صغار المسلمين .

ويشارك الجبرتى - إدوار وليم لين — فيما كتبه عن المصريين المحدثين عاداتهم وشمائلهم ، حيث يعطيان لنا صوراً لحياة التأخر فى مصر بعد زوال ثرواتها إثر إكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح وإنقطاع الدخل الكبير والثروة الفاحشة التى كانت تجنيها مصر من رسوم عبور التجارة بين الشرق والغرب وأيضاً بعد أن أجهز السلطان سليم على ما بقى من تراث حضارى إسلامى مصرى،

وذلك بنقله لمهرة الصناع والحرفيين إلى القسطنطينية وهكذا جردت مصر قلب العالم الإسلامى من كل فن أو ثقافة تحت وطأة حكم المماليك ثم العثمانيين ، وإن كانت هذه الفترة المظلمة من حياة الشعوب العربية الإسلامية تحتاج إلى مزيد من الدراسة ، لاسيما فيما بين القرنين التاسع والثانى عشر للهجرة .

ولم تفلح محاولات الإصلاح المتعددة فى إيقاظ المسلمين من سباتهم العميق فانبعثت الحركة السلفية عند ابن تيمية وأتباعه ، ويؤخذ على مدرسته أنها لم تكن على مستوى مؤسسها من حيث النضوج الفكرى والاجتهاد الفقهى والنظر غير المتزمت فى تطبيق قواعد الشريعة على ظروف العصر وأحوال العباد، بحيث أننا نجد كبار كتاب الغرب يضعون ابن تيمية وحده وليس تلاميذه ـ الذى شايع بعضهم التيار الحنبلى ـ فى مصاف كبار الفقهاء العالميين ويذكرون عنه أنه كان أول من وضع قواعد الفقه المقارن بما كان يبديه من تعليقات مستنيرة على ما كانت تصدره محاكم اللاتين الصليبية فى بيروت، ولعل خير شاهد على علو مكانة ابن تيمية وفكره الوقاد وحفاوة الغرب به ما سطره المستشرق « لاووست » عنه فى كتابه « الآراء الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والقضائية . . . لتقى الدين بن تيمية » .

كذلك لم تستطع الحركة الوهابية ـ سليلة تيار الفكر النابع من المذهب السلفى عند ابن تيمية ـ الصمود أمام سطوة الحكم العثمانى وسيطرة أعداء التحرر الدينى من الفقهاء المتزمتين الذين إرتضوا فى هذا العصر أن يجرد الدين من قيمه الروحية الخالدة وألا تبقى منه سوى أشتات من الممارسات السطحية الظاهرة والأفكار والتعاليم السرية وأحجية المشايخ وتعاويذهم وما إنتهت إليه الطرق الصوفية من تحجيم من الجهلة والمتبطلين الذين فرضوا جبروتهم على أهل القرى السذج وبسطاء

المؤمنين دون خشية أو إستحياء من حق أو دين مفروض »

وربما كان الجبرتي وقرناؤه يبالغون في وصف ما إنتهت إليه أحوال المسلمين وخاصة الطرق الصوفية في عصره ولاسيما وقد كان يتخوف من الإعلان عن سلفيته إبان محنة الوهابيين في عصر محمد علي.

على أن ظهور هذه العقلية النقدية عند الجبرتي في هذه الفترة كان يشير بوضوح إلى أن مصر قلعة العالم الاسلامي ومركزه النابض كانت حينذاك على موعد مع إنتهاء عصر الجمود الفكري وبداية عصر النهضة.

هكذا نجد أنفسنا مع مطالع القرن الثاني عشر للهجرة وبلاد الشرق ترسف في قيود التأخر والجهل والفقر والمرض ويقف قادة المسلمين حينذاك عاجزين عن الأخذ بيدهم لعدم تفهمهم للدين وقضاياه تفهماً صحيحاً ينبع مباشرة من الكتاب والسنة، بل إنهم فهموا خطأ ما تشير إليه الآية الكريمة « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (١) وكيف أن المسلمين جميعاً ملزمون بإطاعة حكامهم سواء كانوا عادلين أو ظالمين فاسقين أم اطهاراً أو جهلة أم علماء، ولم يفطنوا إلى أن لولي الأمر مواصفات إسلامية عدة ذكرها كتاب الفرق وعلماء السياسة عند المسلمين كما يشير الماوردي ومنها على سبيل المثال : إكتمال العقل والصحة : فلا يتولى على المسلمين صبي غر بحكم وراثة العرش ويتدخل الأوصياء وأصحاب مراكز القوى من ورائه لإدارة شئون الرعية، وكذلك فان الحاكم يجب أن يتصف بصفات الكمال في الخلق والسيرة الحسنة وتمام الورع والصلاح والتقوى والعدل وأن يكون على علم تام بالدين وفروعه

---

(١) سورة النساء الآية ٥٩ .

وإلا تكون به منقصة جسمية تزرى به أو عيوب فى النطق أو فى الحركة مما تضيع معه هيبته .. ألخ .

فطاعة المسلمين إذن واجبة لولى الأمر العادل الذى يلتزم بمبدأ الشورى وتتم ولايته عن طريق البيعة كما أقامها الإسلام . وهكذا نلق الضوء على مفهوم إسلامى كان علماء وعامة الناس يخشون الخوض فيه مخافة بطش الحاكم وسطوته وتمكينه من الرعية، وما عهد المسلمين ببعيد بقصة الملك فؤاد مع الشيخ على عبد الرازق وكتابه « الإسلام وأصول الحكم » :

أن ما يجب شرعا على المسلمين هو أن يهبوا زرافات ووحداناً لإقصاء الحاكم الظالم وإبطال بيعته ما دام لا يحكم بما أنزل الله وما أوجبه عليه الاسلام من رعاية كاملة للأمة الاسلامية حفاظاً على مصالحها ؛

وإذا تابعنا التصوير الرائع للعصر الذى يقدمه لنا شاهد عليه وهو الجبرتى سنجد أنه يعبر بكل دقة وإخلاص عن موقف حضارة متخلفة قد استنامت للضعف والخمول تباغتها حضارة متفوقة تتمثل فى غزو نابليون لمصر والشام فيتعجب المصريون مذهولين من أساليب هذه الحضارة المتفوقة والخارقة للعادة والتى عجز المصريون المسلمون عن مواجهتها بعد أن أمطرت السماء عليهم قنابل المدافع فجاءت الاستجابة المذعورة بدق الطبول ورفع البيارق صارخين ويا خفى الألطاف نجنا مما نخاف » وكانت هذه الصيحة المرتعدة علامة على التخوف والعجب من طلقات المدافع وكان هذا أيضاً أول احتكاك حضارى بين الغرب المسلح وحضارته الغاشمة والشرق الاسلامى الوادع المغرق فى سباته الأفيونى العميق .

وعلى هذا فإننا نستطيع القول بأن هذا اللقاء المدجى المباغت بين الغرب والشرق هو الذى تتحدد معه تاريخياً النهاية التقريبية للقرون الوسطى الإسلامية

بعد مباغتة جيوش نابليون للجزء الشرقى من البحر الأبيض المتوسط وكان من جراء ذلك أن أفاقت الشعوب العربية والاسلامية من الغفوة التى أستنامت خلالها للحكم العثمانى فى شتاء طويل مظلم ، فقد آن لها تصحو وأن تتيقظ من سباتها فى مطلع نهضتنا المعاصرة .

اليقظة الاسلامية المعاصرة المبكرة:

ولعلنا نتساءل عن الصورة التى جاء بها رد الفعل الاسلامى على هذا التدخل العسكرى السافر فى بلاد المسلمين والذى عجزت الدولة العثمانية وريثة الخلافة عن الوقوف أمامه وحماية حقوق المسلمين والدفاع عنهم فى مواجهة هجمة نابليون الغاشمة . وقد شعر المسلمون بأن عليهم مرة أخرى فى تاريخهم الطويل ، وبعد أن صدوا التتار والصليبيين أن يواجهوا المصير السياسى والدينى بمفردهم ، أى أن تترك كل إيالة إسلامية ومصيرها وحدها فى مواجهة قوات الاستعمار الغاشمة . ولم يكن هذا الموقف المتخاذل المتفكك ليمنع إشتداد روح التضامن بين المسلمين فى هذه المنطقة وظهور الحماس الدينى للدفاع عن الاسلام والعروبة وقد تمثل هذا فى صحوة العلماء والشعب فى ثورة القاهرة على نابليون ، وفى إرتداد نابليون عن عكا وفى مقتل « كليبر » وأخيراً فى إجبار الفرنسيين على الانسحاب الذليل من مصر .

ولكن هذه الحالة الغاشمة تمخضت عن صحوة إسلامية مبكرة ، كان العلماء المسلمون قادتها والتحم معهم الشعب للدفاع عن الوطن وعن الدين وقيمه . ولكن الأمر الغريب أن هؤلاء الفقهاء لم يتجهوا إلى الاستفادة من أولى تجارب احتكاكهم مع الغرب والعمل على فهم ما تنطوى عليه القوة الغربية من تقدم تكنولوجى ومحاولة نقله إلى مصر - كما فعلت اليابان فى العصر الحديث - بل لقد أمعن الفقهاء

وعلماء الأزهر في التصدي الصامت لمحاولات محمد علي لتحديث مصر وإدخال النظم الغربية عليها .

والحق يقال إن محمد علي وأسرته لم يقيموا دولتهم على أساس بنية إسلامية متكاملة إذ أنهم كانوا يريدون أن يجعلوا من مصر قطعة من أوربا بنقل كل ما يحدث في الغرب وحضارته من أمور جوهرية وعرضية،ولم يكن إحترامهم للدين ومشايخه إلا مراعاة منهم لعمـــق وأصالة الروح الديني الاسلامي لدى الشعب المصري ، إذ أن تشييدهم للمساجد وقبور الأولياء ورصدهم الأوقاف على الشئون الدينية كان أسلوباً من أساليب الحكم الفطن الماهر وإلا فكيف نفسر حياتهم الماجنة والعابثة في الغالب الأعم بالإضـــافة إلى ظلمهم البين للرعية وسوء استغلالهم لخيرات البلاد ؟ .

وقد أحس رجال الدين بما تنطوي عليه نفسية محمد علي إزاء الدين وإزاءهم شخصياً ، ويمكن ملاحظة هذا في آخر ما كتبه الجبرتي عن مصر محمد علي .

وكان هذا التحدي الفرنسي لحضارة إسلامية مدعاة لصحـــوة لا يشخص أصحابها بأبصارهم إلى المستقبل بقدر ما يعودون إلى الماضي لاجترار الأمجاد الغابرة والتغني بما كان عليه الآباء من عظمة تراث وحكم مكين دون اكتراث لما يجري حولهم في العالم المتحضر من تفتح لشمس العلم والمعرفة والحرية والتكنولوجيا ، مع عدم الانفصال عن التيـــار الديني المسيحي رغم ما كان يبديه بعض المثقفين في الغرب من معارضة ظاهرية للعقائد في محاولة منهم للإنفلات من قبضة القهر الديني .

وإذا كان الغرب قد أستباح بلاد الإسلام بعد ذلك عـــن طريق الاستعمار ونهب ثروات المسلمين والاستمتاع بها بثمن بخس زهيد ، فانه وبعد ان تحضر الشرق وفتح منافذه على تيارات الحضارة الغربية وأجبر جيوش الغرب على الجلاء

عن بلاده وأمتلك فى يده مصيره السياسى عن طريق ما سمى بالحرية والاستقلال وحق تقرير مصير الشعوب ـ إلا أن الغرب أستطاع أن يثبت ركائزه وحرابه المسمومة فى جسم الأمة الإسلامية عن طريق ما نعرفه من مؤامرات الغزو الفكرى الثقافى للإسلام وأقطاره ، وهذه هى أخطر مشكلة يواجهها الإسلام المعاصر ـ ليس هناك شك فى أن الموقف المبكر للمقاومة الإسلامية ـ والذى أشرنا إليه ـ وهو يتمثل فى أكتفاء العلماء والمفكرين المسلمين بتراث الإسلام وذخائره الخالدة فحسب ـ لم يعد صالحاً لعصرنا هذا ، وكذلك فإن إتجاه الصفوة الإسلامية المستغربة إلى تلمس طريقها إلى أفكار الغرب المنتصر ومذاهبه وحدها لم يعد حلا حاسماً لهذه المشكلات التى تواجه الأمة الإسلامية فى حياتها المعاصرة .

لماذا ندرس الفكر الغربى ومناهجه :

لقد أتضح لنا أن الغزو الفكرى لم يقتصر على العلم والتربية والتعليم والثقافة والفن فحسب ، بل لقد حمل معه بالإضافة إليها تيارات مسمومة من التبشير المسيحى وكذلك موجات عارمة من الإلحاد والدعوة إلى معارضة الأديان ، وتثبيت ركائز النزعة العلمانية ، وهكذا يقف الشباب حائراً بين تراث سلفى قد يكون مشبعاً له من الناحية الدينية ، وأمامه من ناحية أخرى صور عديدة للتقدم الغربى الذى علا عليه حياته اليومية ، إذ أن منجزات الحضارة الغربية قد تخللت حياتنا بحيث لا تكاد أعيننا تغفل فى كل لحظة عن التذكير بما للغرب من أيادى بيضاء على حضارة البشر المعاصرة .

ولهذا كان من الضرورى أن نستعرض الأسس الفكرية لحضارة الغرب متمثلة فى مذاهبه الفلسفية ، إذ أنه على الرغم مما نجده عند البعض من فهم ضحل لركائز الفكر الغربى واستنكارهم لكل فلسفة أى لكل حصيلة منهجية للعقل ـ على الرغم من هذا ـ

فإننا نتيح لهم فرصة إدراك أمر لا يغيب عن أذهانهم المسطحة ، وهو أن المذهب الفلسفي لا يثير كل هذا الخوف والقلق إلا عند الذين ألغوا عقولهم وأسلموا قيادهم التقليد الأعمى والمحاكاة التي لا حرية فيها للعقل ، حتى في مجال السلوك . فالمذهب الفلسفي مهما كان أمره هو كلمة العقل المعبرة عن نبض حواره السليم ، وقد يتجه إلى أخلاقيته إلى الخير أو إلى الشر ـ حسبما يكون الفرد أو العصر الذي أنتج المذهب ـ فليس « كانط » مثل نيتشه في تفكيره ، وليس « سارتر » مثل « برجسون » مثلا ، وهكذا تختلف أنماط الفكر باختلاف الأفراد والمجتمعات ويصبح المذهب الفلسفي على هذا النحو هو البوتقة التي تنصهر فيها سائر الأفكار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والجمالية ، فديكارت أبو الفلسفة الحديثة يعبر مذهبه عن روح عصره ، وكذلك فإن « كارل ماركس » إنما يعبر عن روح القرن التاسع عشر المادية على ما سنرى .

ولماذا نذهب بعيداً فإن الإمام « الغزالي » كان يعبر عن روح العالم الإسلامي وثقافته الشاملة في عصره بينما نجد قبله مالك بن أنس « وكذلك ابن حنبل » يعبر كل منهما عن ثقافة العصر وروحه قبل أن تتعقد الثقافة الإسلامية وتتعدد مناحيها .

وإذا كان الغرب قد أناخ على صدورنا بحضارته المعاصرة المتقدمة فإن هذا لا يعني أن نجعل من أنفسنا أرقاء لها ، فنلغي شخصيتنا القومية الإسلامية المتفردة وكذلك فإننا لا ينبغي أن نتقوقع على أنفسنا ونصم آذاننا عن مظاهر التقدم الحضاري التي تقتحم مجتمعنا وعقول أبنائنا .

وهكذا تبرز أهمية التساؤل الذي يبدو من خلال الحوار الحضاري الإسلامي حول : أي السبل والمناهج أحرى بالإتباع ؟

وفى رأيى أن هذه الطرق والمناهج تتحدد فى ثلاثة محاور رئيسية هى: التجديد، والتحديث، والتغريب. بعد استبعاد أسلوب الجمود والاجترار الفكرى الذى تجاوزته الحركة الفكرية الإسلامية المعاصرة بمراحل.

اولا : التجديد :

وقد تتابعت المواقف فمن «جمال الدين الأفغانى» إلى «محمد عبده» إلى «رشيد رضا» إلى «الكواكبى» ثم «الاخوان المسلمين» ومنهم «سيد قطب» وأبو الأعلى المودودى، ولكن جمهرة علماء الدين تصدوا للوقوف فى تحد سافر أمام محاولات رواد التجديد الأوائل، هؤلاء اللذين كانوا يدعون إلى ضرورة التحرر الفكرى والخروج من الجمود والخلاص من آثار المغيب الحضارى الذى غشى بلاد الإسلام إبان الحكم العثمانى، وكان هذا الصراع بين القديم والجديد يعتصر الحياة الفكرية والاجتماعية للعالم الاسلامى فى تلك الفترة وكادت تصبح مشكلة التحرر الدينى والاجتماعى من أهم قضايا العصر بعد أن استراحت أو كادت نفوس المسلمين فى منطقة الشرق الأوسط تحت مظلة الخلافة الاسلامية العثمانية وأيقن عامة الناس أن الدين يحرم عليهم نقد أو عصيان أوامر الخليفة الذى يتعين عليهم طاعته والدعاء له أينما حلوا:

وسرعان ما ظهرت فى الافق مشكلة «الرجل المريض»، وكان من جراء ذلك أن تسابقت الدول الاوربية كالذئاب لنهش جسم الخلافة الاسلامية والتهام أوصالها بالتدريج، وقد تمثل هذا فى حملات الاستعمار البشعة ضد الشعوب الاسلامية فى منطقة الشرق الأوسط وغيرها، وبذلك أحس المسلمون بأن ثمة مشكلة خطيرة ينبغى لهم الاستعداد لخوض المعارك من أجلها وهى مشكلة المصير السياسى لشعوب المنطقة، تلك المشكلة التى قفزت إلى مكان الصدارة على مسرح

الأحداث المحلية والعالمية .

وقد نتج عن هذا أن أصبحت مشكلة التحضر ومراجعة مواقف الالتزام الديني وقيام حوار صحي حول التجديد ومفاهيمه ، في المرتبة الثانية بعد مشكلة المصير السياسي ، فأسرع الغرب لكي يملأ هذا الفراغ الحضاري ووقعت في يده الشعوب الإسلامية كعجينة لينة يشكلها كما يريد ويصدر إليها حثالة فكره الهابط ، ويمنع عنها الأسس الهامة للحضارة الغربية الثقافية والأخلاقية والعلمية فتمخضت هذه العملية الثقافية الإجرامية عن شكل مهزوز من الحكم العنصري الذي أحكم الغرب إقامته ومساندته ليكرس به التخلف القائم وربطه بقيم مترعة باليأس والقدرية والتشاؤم والضعف والسلبية وتثبيط الهمم وانعدام الثقة في النفوس .

وقد أفرز هذا التآمر الاستعماري البغيض على شعوب المنطقة جيلا من المتنطعين في قيادات العمل الرسمي ، ومنهم الحكام والوزراء وأصحاب السلطة والنفوذ ممن تخرجوا في مدارس الاستعمار أو التي يضع مناهجها المستعمرون ، وظلوا يعملون في أجهزة الحكم والادارة بل الثقافة في البلاد العربية إلى عصرنا هذا ، وقد يرجع الكثير مما نشعر به اليوم من بلبلة فكرية واغتراب ثقافي ودمار إقتصادي وتخلف سياسي وعدم الاتفاق على كلمة واحدة بين العرب خاصة والمسلمين بصفة عامة ، إلى هذا الانتماء البغيض إلى مدارس الاستعمار وأسلوبه وثقافته، فلا يستطيع جرة الحكام أو أصحاب السلطة أن يتخلوا مثلا عن التعايش مع الصهاينة ورجال الغدر في فلسطين، وأصبح الشغل الشاغل لهذه القيادات المهزوزة في الغالبية العظمى من البلاد الإسلامية حرق البخور للحكام ولأمريكا أو لاتحاد السوفيتي والتمرغ على عتباتهم وانتظار فائض حسناتهم واصطناع

ديماجوجية دعائية حولهم خالية من المضمون .

وإذا كنا نعيد موجة التجديد فى الفكر الإسلامى فإننـــا يجب أن نضع لها القواعد والأصول على ما سنرى فيما بعد . ويكفى أن نعرف التجـديد تعريفـاً أوليا بأنه محاولة المواءمة بين القديم والحديث على أن تكون نقطة الانطلاق هى الأصول القديمة وأن يراعى عند الاجتهاد فى تطبيق الحكم على الوقائع الجديدة ألا تتعارض مع ما سبق للمسلمين أن أجازوه من أحكام شرعية فى ظـروف شبه مماثلة ، ولنضرب مثالا للتجديد فى الأحكام فقد قال بعض الفقهاء بأن الصور ورسمها محرمة بالنسبة للمسلمين ، وهنا نجد أستخداماً غـير دقيـق فى التفرقة بين الحلال والحرام إذ المقصود فى هذا المجال ما هو مستحسن وما هو مكروه، وهذا أقل مرتبة فى الضرر بالقياس إلى موازين الحلال والحرام بالنسبة للمسلمين (١) .

وحقيقة الأمر ـ على ما تبين لنا بالبحث والدراسة ـ أن كراهية الصور فى صدر الاسلام إنما كانت ترجع إلى الخوف من الردة إلى عبادة الاصنام كما كان الحال عليه فى العصر الجاهلى ، ولذلك أستبعد الرسم والنحت لا لأنه حرام، بل للحفاظ على إستمرار ثبات العقيدة والدين عند المسلمين الجدد .

أما وقد استقر الدين بعد القرن الأول من الهجرة ، لهذا فلم يكن هناك أى مبرر للوقوف أمام تيارات الفن فى جميع صورها ما دامت لا تتعـارض مع الأخلاق والدين ، وهكذا ظهرت فى العـراق والأندلس مدارس للفنون رغم

(١) راجع للمؤلف : التقييم الجمالى لمنجزات الفن الإسلامى بين الدين والمد الحضارى. بحث ألقى فى مؤتمر أحمد عسكرى بكلية الآداب — جامعة الاسكندرية .

تمسك بعض الفقهاء بتحريم هذه المنجزات، وإذا كان هذا قد حدث بعد القرن الأول للهجرة فإنه لا مناص الآن من قبول شرعية الفنون عملا بمبدأ المصالح المرعية أو المرسلة أو لأن الشعوب جميعاً قد إتجهت ناحية الفن تحاول به أن تعبر عن ذاتيتها القومية والحضارية ، ومن بين هذا سائر ألوان التصوير والنحت وغيرها ؛ فلا مجال إذن لتكرار الأحكام القديمة ، بل أن المجتهد الآن يستطيع أن يقرر دون خوف أو وجل إجازة الانتاج الفنى الذى لا يخرج عن حدود الأخلاق ولا يخدش السلوك العام للمسلم .

وثمة مثال آخر للتجديد وهو يتعلق بمسائل الزواج والطلاق ـ أى يدخل فى دائرة « الأحكام الشرعية الخاصة بالأسرة » ، ـ فقد حدد الفقهاء مسافة معينة إذا تخطاها الزوج فى السفر ـ وكان السفر على ما نعلم على الدواب أو على الأرجل أو بالسفن الشراعية ـ فإن المرأة لها الحق حينئذ فى طلب الطلاق من زوجها الغائب بعد مضى فترة معينة مخافة أن تفتتن فى نفسها لشبابها أو لأنوثتها ، أما الآن فإن المرء يستطيع أن يدور حول الأرض فى طائرة نفاثة أو فى صاروخ ويعود فى نفس اليوم ، فإذن لم تعد المسافات البعيدة حائلا بين الزوج وسرعة تواجده مع الزوجة وهكذا نجد أن القاضى يتعين عليه ـ خضوعا لمبدأ التجديد ـ أن يصدر على أمثال هذه الوقائع أحكاماً تختلف عما ـ بق إصداره من أحكام فى مثل هذه المناسبات قبل قرنين من الزمان .

ومثال ثالث ، لقد جاء بعض سكان ولايات البلطيق من المسلمين قبل الحرب العالمية الاولى يطلبون من الخليفة العثمانى فى أسطنبول أن يصدر فتوى بشأن صيامهم ، وقد أجمعت النصوص الدينية على أن الصيام يبدأ من الفجر مصداقا لقوله تعالى : « كلوا

واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود » (١) وكذلك فإن إفطار المسلم في نهاية اليوم مرهون بغياب الشمس عند المغرب ، وأيضاً فإن شهر الصيام إنما يحدد في قول الرسول ﷺ « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً » (٢) قال هؤلاء لمفتي المسلمين في الآستانة، بعد أن أطلعهم السلطان عليه : إننا قوم لا يستبين لنا ليل من نهار خلال ستة شهور من السنة فلا نعرف لنا في أغلب الاحايين مشرقاً للشمس أو مغرباً لها ، وكذلك يمتنع علينا رصد القمر في أكثر أيام السنة للظروف المناخية التي تحيط بنا في منطقة القطب الشمالي ، فكيف إذن تكون صلاتنا ويكون صيامنا ، فأعتذر مفتي الخلافة عن الادلاء برأيه وعلق الحكم حيث أنه لا نص لديه يطابق هذا الحال ، وبعد أن نشر هذا الموضوع في الصحف والجرائد السيارة إستغله أعداء الإسلام والمستشرقون ذريعة للنيل من الإسلام كدين عالمي ؛

إذ أن الله تعالى يقول في معجز كلامه إن الدين أرسل للناس كافة أي أن الإسلام وهو دين الفطرة ليس موجهاً إلى شعب بعينه كدين اليهود مثلا بل هو دين العالمين بأسرهم ولهذا دعا « محمد » عليه الصلاة والسلام كل العرب المحيطين به في شبه الجزيرة حتى ينشر كلمة الله فيما بينهم ، وكذلك أرسل إلى مصر والحبشة . وإذن فإن تعاليم الإسلام على هذا النحو ينبغي أن تكون صالحة في التطبيق للمسلمين كافة من القطب الشمالي إلى القطب الجنوبي ، ولكن العجز عن الإجابة عن هذا التساؤل ، الذي يوجهه مسلمو البلطيق إلى مفتي الآستانة سيؤدي إلى تثبيت فكرة المستشرقين عن الإسلام وكيف أنه دين لا تنفذ تعاليمه إلا في منطقة ما بين المدارين : السرطان والجدي .

---

(١) سورة البقرة : الآية ١٨٧ .

(٢) حديث شريف « متفق عليه » رواه أبو هريرة .

فسمع بهذا مفتى العراق فى ذلك الوقت فأصدر فتواه التى يستند فيها إلى دراسة لموضوع الصيام والأحكام الشرعية الخاصة به ، فتساءل أولا عن علة الصيام ، فقال : إنه إمتناع النفس عن تناول الطعام والشراب خلال فترة العمل بالنهار ، لتحقيق غايات سامية منها : الشعور بحاجة الجائع الفقير والعكوف على العبادة الخالصة لله . . الخ . . ولما كان متوسط ساعات العمل فى النهار لدى المسلمين فى الشرق الأوسط هى المثل الذى ينبغى القياس عليه ـ لأن هذه منطقة اعتدال ـ لهذا فإنه يتعين على مسلمى البلطيق أن يأخذوا متوسط ساعات الصيام فى اليوم عند مسلمى منطقة الاعتدال ويجعلوا هذا المتوسط أساساً لصيامهم على أن يكون أثناء ساعات عملهم فتكون بداية هذا المتوسط الزمنى عند امتناعهم عن الطعام أى فى الفجر ويكون افطارهم عند انتهاء ساعات هذا المتوسط الزمنى أى عندما يسمى عندهم إصطلاحا بالمغيب، وهكذا أمكن حل هذه المشكلة عن طريق الاجتهاد بالرأى.

وثمت أمثلة عدة على عملية التجديد فى الاسلام ومنها السفور الشرعى للمرأة مع احتفاظها بالحجاب الذى التزمت به المرأة فى عهد الرسول ﷺ بأن تكشف عن وجهها وعن يديها وألا تبدى زينتها لغير بعلها وكذلك ما استحدث من خروج المرأة إلى العمل فى مواقع لا تتعارض مع أنوثتها .

ومن قبيل التجديد المرفوض الذى يأباه الشرع ما امتنته القاديانية من إبطال فريضة الجهاد فى الإسلام وكيف أنها كانت فى نظرهم مبدأ مفروضاً على المسلمين إبان انتشار الإسلام وتوسعه، أما الآن ـ كما يقولون ـ فقد استقرت دعائم الاسلام، وانتشر فى أقطار المعمورة، ومن ثم فلا حاجة بنا إلى الجهاد. والأمر الذى لا شك فيه أن اجتهاد القاديانية فى هذه المسألة إنما يعد من قبيل التجديد الباطل المرفوض لأن مبدأ الجهاد قائم ما قام الدين . ونحن نسأل القاديانيه لمصلحة من أبطلوا مبدأ الجهاد، والمسلمون يشعرون فى كل مكان بالضعف والاستكانة وإهدار المصالح وتخريب الأوطان وتشريد النساء والفتيان على ما نرى ونسمع كل يوم ؟ .

أفليس هذا الاضطهاد موجباً لقيام أصحاب دعوة الحق أى المسلمين للدفاع

عن ذمار الإسلام ويعضته . الحق أن دعوى القاديانى أساسها النفاق وخدمة المستعمر البريطانى فى الهند ، حيث وجد الهنود أن المسلمين بشمال الهند ولاسيما فى منطقة كشمير هم الذين ظلوا يحاربون الاستعمار الانجليزى إلى آخر لحظة من بقائه فى هذه البلاد بعد إستسلامها لهم ، فأرادوا أن يضربوا المسلمين بواحـــد منهم فلقنوه العلوم الحديثة فى انجلترا وعلموه كيف يدعو إلى إبطال فريضة الجهاد حتى تنتشر هذه الدعوة بين المحاربين الهنود المسلمين الأشاوس على الحدود فيسلم الإنجليز من شرهم دون إراقة دم أو إستعمال قوة . ولم تكتب لهذه الدعوة الإنتشار بل إنقسم أفرادها إلى طائفتين : طائفة تكتفى بإبطال مبدأ الجهاد وتقف عند حدود الشريعة إلى حد ما . أما الطائفة الأخرى فقد التاثت تعاليمها بالاسماعيلية واعتنقت نظريات فى تأليه الإمام بل لقد أدعت هذه الطائفة أن القاديانى هو نبى كالمسيح وأنه يبشر بالخلاص من هذا العالم .

وأيضا من قبيل التجديد المرفوض الذى لا يتفق مع الشريعة السمحة إطلاق إباحة الإفطار فى رمضان خضوعا لمتطلبات الإنتاج وتقدم البلاد كما أفتى بذلك حاكم تونس ، وأيضاً من قبيل ذلك الإفتاء بتحليل شرب البيرة وكذلك التدخل فى قانون الأحوال الشخصية بالصورة التى أخرج عليها فى عهد السادات حيث أن زواج الرجل من امرأة ثانية يبيح لزوجته الأولى أن تطلب الطلاق إذا أرادته وكذلك التلفيق فى وضع النصوص الشرعية حول مسكن الزوجية وإيثار المرأة به دون الأم أو الأب إن وجدا . فهذه أمور تسلب الرجل قوامته على المرأة وتتدخل فى الحقوق التى وهبها الله للمسلم فى شرعه العظيم ، وليس هناك أعلى من القرآن دستوراً ومنهاجاً للمسلمين فكيف يأتى النص واضحا صريحاً : مثنى وثلاثا ورباعاً ولا يضع النص أى قيد إلا قوله تعالى :

« فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا »(١) .

ومعنى هذا أن الله سبحانه وتعالى لم يكبل إرادة المسلم بقيود بل وضع له تحذيراً حتى ينتصح ويعرف الطريق الذى يسلكه ومدى قدرته عليه ، وليس لولى الأمر أن يتدخل للتشريع فيما جعله الله من صميم إرادة المسلم فيحد بذلك من هذه الإرادة كما يبدو فى قانون الأحوال الشخصية المعدل أخيراً .

ولعل العلماء والفقهاء الذين أفتوا فى عهد السادات بصحة هذا القانون إسترضاء للحاكم وتقرباً إليه ، أن يراجعوا سيرة فقهائنا العظام أمثال ابن تيمية الذى رفض الاذعان لرأى الحاكم فى مصر فى مسألة إعتبار أن النطق بالطلاق ثلاثاً يكون بمثابة طلقة واحدة كما تقول الحنفية وفضل أن يزج به فى السجن على أن يعدل عن رأيه . وما قضية أحمد بن حنبل ومشكلة خلق القرآن ببعيدة عن الأذهان .

وهكذا تتضح معالم التجديد الصحيح من التجديد الأزيف ، ولعل الكثير من الأمور تنتظرنا للإدلاء بآرائنا بعد إستحداث العلم لمنجزات كثيرة كالسيارة والطائرة والتليفزيون والمركبات الكيمائية وغيرها وكذلك بعد وصول الانسان إلى القمر ودخولنا فى عصر الذرة والفضاء .

ولسنا نستطيع أن نتجاهل المشكلات التى أثارتها مؤخرا الأبحاث العلميـــة المتعلقة بالروح وما نعرفه عن وقوف جمهرة المسلمين موقف المعارضة للبحث فى مثل هذه الأمور تطبيقاً لقول الله عز وجل « قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا »(٢) .

---

(١) سورة النساء الآية ٣ .

(٢) سورة الأسراء الآية ٨٥ .

ولا زالت التجارب الروحية تجرى فى جميع البلدان وتتقدم بطريقة سريعة ويستخدم أصحابها وسائل القياس العلمى وغيرها كالشوكة الرنانة وأجهزة الأشعة المارة والوزن النوعى للطيف الروحى الخ . . وناهيك بما أنشىء فى إنجلترا من مستشفيات متخصصة فى العلاج الروحى .

وقد أتيحت لكاتب هذه السطور فرصة البحث فى هذا الموضوع فلم يخرج بطائل منه سواء بالقبول أو الرفض ، وهكذا يقف المرء حائراً بين النصوص الشرعية وبين التجارب التى تتوالى أمامه ولا يستطيع أن يحسم القول فى حقيقة الأمر فهل يستطيع الفقهاء أن يتناولوا هذه الأمور بما يتفق مع الدين الحنيف حتى تستريح قلوب الكثيرين،وأما القول بأن هذه المسائل كلها من قبيل التخييلات الشيطانية فإن هذا الرد يعتبر إغلاقا غير حاسم للموضوع .

وقد يتساءل البعض عن السبب الذى أقحمنا به هذه المسألة فى مسائل التجديد فإننا نقول:إنه لما كان العلم الطبيعى عند بعض أصحابه قد سلم بمنجزات علم الروح وكذلك أصبح هذا علماً معترفاً به ، ولما كنا نحاول دائما المواءمة والملاءمة بين العلم الحديث ومنجزاته وبين الشريعة الاسلامية ــ وهذا هو أسلوب التجديد الذى يراد به إحتواء منجزات الحضارة الغربية المعاصرة،فى إطار الاسلام وشريعته دون المساس بأى نص إسلامى من الكتاب أو السنة ، ولما كان هذا هو هدف التجديد ــ لهذا فقد رأينا أن مشكلة علم الروح إنما تدخل فى هذا النطاق وأنها تحتاج إلى بحث طويل أرجو أن يتصدى له خيرة العلماء والباحثين المتزودين بالمعرفة الكاملة فى الناحيتين : الدينية والعلمية إذ أن تعليق الحكم لن يفيد أحداً من المؤمنين بعد ذيوع كتب ومجلات علم الروح وانتشارها بين الناس .

ثانيا : التحديث :

يمكن تعريف التحديث بطريقة موجزة بأنه اعتبار الحديث الغربي أمراً نموذجياً ثم الانطلاق منه إلى القديم لمحاولة تحديثه ، فإذا كان التغيير شاملا كان فى ذلك افتئات على الأصل القديم ، ومن ثم يتعين بقدر المستطاع التزام أصول الشريعة كما فعلنا فى التجديد ، وذلك أن الخروج على أحكام الشريعة ، إنما يعد مظنة للخطأ وخضوعا للهوى ، وإستباحة للنظر العقلى الغير الملتزم بالقواعد الشرعية ، وهذا ما لا يقبله مسلم يخشى على دينه الضياع وعلى إيمانه من أن يتبدد هباء . وقد ذكرنا فيما تختص بالتجديد المرفوض ـ وهو يعد من ناحية أخرى من صور التحديث ـ مسألة إباحة الإفطار فى رمضان لزيادة الانتاج ، وغيرها من الأفكار الفارغة التى لا تستقيم مع حكم الشرع ، وهى تظهر عادة فى العصور التى يتأخر فيها الإسلام ويشيع عدم التمسك بالدين وأركانه .

لقد كان المسلمون الأوائل ـ رغم إباحة الافطار لهم فى الغزوات ـ يصممون على الإستمرار فى صيامهم ، وكان هذا هو الزاد الروحى القوى فى الحروب الإسلامية الظافرة وفى المعارك القائمة على الثغور فى البر والبحر ، وهذا هو معيار قوة الإسلام والمسلمين فى مواجهة الأحداث والخطوب ، فالمسلم يكون أثناء صيامه أكثر قدرة فى الصبر على المكاره ، لأن تقوى القلوب وتوجهها بذكر الله هو من أعظم الحوافز على الأخلاص والتفانى فى العمل والجهاد .

أما هؤلاء ـ من أمثال حكام تونس ـ الذين لا يرعون قواعد الدين حق رعايته فهم لا يعلمون من أمور دينهم إلا النذر اليسير ومن ثم فانهم يتخذون دينهم لهواً وعبثاً وسخرية بينهم والعياذ بالله ، ومن هنا تنشأ الجرأة على العبث بموازين الدين الصحيح ويفسرون القول باليسر فى الدين على حسب أهوائهم وامزجتهم .

وهكذا فإن التحديث له أضراره التى لا تغيب عن أذهاننا ما دمنا نضع كل

ما هو محدث غربي كنموذج لنا نحتذيه سواء تمثل في شخص أم في حدث أم في واقعة ما وتطويع القديم أي ما ينطق به التراث الديني حتى يتمشى مع ما هو محدث.

ولا أريد في هذه العجالة أن أفتح أبواباً كثيرة بالغة الخطورة بالاستفاضة في الكلام عن موضوعات التحديث بل أكتفي بالتنبيه على الأخطار الجسيمة التي يمكن أن تحيط بنا إذا أمعنا السير في هذا الاتجاه، وبالغنا في تيار التحديث فإننا ولا شك سننقلب إلى مرحلة أكثر خطورة وهي مرحلة التغريب الكامل. وهو أشر ما يمكن أن نتبعه من مناهج، والأمثلة على التحديث كثيرة ومنها: زواج المسلم بعقود غير دينية دون إشهاد أو أتباع لصورة الزواج الدينية المعروفة، وكذلك محاولة تشبيه قراءة القرآن بما يتلى في الكنائس من أناشيد دينية ومن نصوص الإنجيل وكما يفعل البعض في محاولة التشبه في تنغيم القراءة بما يفعله الغربيون بنصوصهم المقدسة (وهذا بالطبع غير القراءات المجازة) ونحن نسمع بعض القراء من عامة الشعب يحاولون المد في القراءة بطريقة تقترب من أسلوب الغناء، وهذا مخالف للقواعد وللأصول الشرعية التي ينبغي أن تخضع لها القراءات.

ولعلنا نعجب من سهولة الانتقال من الغناء الخاص بالمدح النبوي إلى صيغة الغناء التي تصدر عن مطربي الهيام والغرام. وهذا مما يتنافى مع جلال الشخصية المحمدية ووقارها ، وهكذا ينبغي أن يلتزم المداحون حدود الاحترام الواجب لشخصية الرسول وآله بيته فلا تتطاول أصوات الغناء الهابطة على قصائد مدح الرسول ﷺ.

ونرجو من الله تعالى ألا يأتي ذلك اليوم الذي يقال لنا فيه عن أصحاب التحديث الأعمى أنه يمكن أن نضع نوتة موسيقية لتلحين القرآن الكريم بطريقة غربية كما فعل كبار الموسيقيين الغربيين بالأناشيد والتراتيل الدينية في المسيحية من أمثال هايدن وبيتهوفن وموزار.

ثالثا : التغريب :

وينتهي بنا المطاف إلى حركة التغريب وهي أخطر الحركات التي يلوح بريقها في أعين شبابنا وتستحوذ على نفوسهم وأحاسيسهم .

ويعرف التغريب بأنه محاولة لإلغاء القديم أصلا وإهالة التراب عليه دون أن يكون له ذكر أو كان يشكل يوما ما جزءاً من ماض مجيد. أما البديل فهو الحضارة الغربية بكل مقوماتها .

ذلك أن التكنولوجيا المصاحبة لهذه الحضارة الغربية قد أغرت الناس، بنجاحها في السيطرة على الأحداث وعلى كافة شعوب هذا العالم ، بينما لم يقدم الشرق أو الاسلام المعاصر بصفة خاصة أي صورة بديلة للنجاح في العلم أو في الصناعة أو في الحرب ، بل على العكس من ذلك إذ يرى الشباب أمامهم مصارع المسلمين في جميع أنحاء العالم في العصر الحديث ، فبعد إستعمار طويل لم ينج منه بلد إسلامي واحد سوى موطن الخلافة في تركيا ، نواجه بصور من القتل والدمار والتشريد والتخريب في الفلبين وفي الهند ، فتقتطع « كشمير » عمداً من جسم باكستان ثم ينهزم المسلمون، فتنفصل بنجالاديش ويضرب المسلمون في «أسام» وفي الهند، ويقتلون بالألوف ويسام المسلمون في دينهم في فلسطين وأفريقيا وغيرها من بقاع الأرض ويجبرون على الالحاد في الاتحاد السوفيتي ، وهكذا يدرك الشباب المسلم أن دينه على النحو الذي يفسره فقهاء العصر لم يقدم له العون في أبسط ما يطالب به الانسان الحر ، أي في الدفاع عن الوطن الاسلامي كما أسلفنا .

فاذا ما تناولنا أوجه الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في بلاد الاسلام نجد تخلفاً شديداً ، فلا نجد مثلا بلداً واحداً منها تطبق فيه الديمقراطية بحذافيرها وترتفع فيه راية الحرية ، ويأمن الانسان على نفسه من بطش الحاكم

وعدوان السلطة ، وتشيع فيه مبادىء العدالة والتكافل الاجتماعى ، ناهيك بما نلاحظه فى أسى بالغ من انعدام الروابط الثابتة المخلصة بين حكام هذه البلاد الذين يجمعهم الواقع المرير على أهواء متفرقة ومصالح أنانية لا دخل فيها لمبادىء الاسلام وروحه العظيمة . ولهذا فهم يشخصون بأبصارهم دائماً إلى الغرب، وإلى مفكريه، فى كل ما يعن لهم من أمور جزئية أو كلية زعماً منهم بأن دينهم لا يقدم لهم المساعدة فى حل مشكلاتهم .

وأخطر من هذا أننا على الرغم من أن لدينا جامعات كثيرة أنشأناها على نسق الجامعات الاوروبية، إلا أن هذه الجامعات لم تنجح تماماً فى تخريج المواطن المسلم الناضج والصالح للعمل فى وطنه ، وحتى من يصلح من بينهم تلجئه ظروف التخلف والحقد والحسد والانيرة فى وطنه إلى النجاة بنفسه والعمل فى البلاد الاجنبية.

ونحن وإن كنا نحبذ أن تنمو روح المغامرة بين الشباب إلا أن هذه الروح لا تبنى فى حقيقة الامر على مصلحة الوطن أو حباً فيه ، بل تنبع من أمانية جوفاء لا تفيد منها البلاد .

هذا فضلا عن أن مناهج التربية والتعليم التى تخرج على أساسها أبناؤنا قد وضعها دهاقنة التربية فى الغرب ، فمثلا نجد أن التعليم الحديث فى مصر قد وضع أسسه الغربية مستر « دنلوب » وأعوانه ، وهؤلاء كانوا لا يريدون أن تكون مصر مركزاً مزدهراً للعلم والثقافة ، بل لقد كانت الغاية من التربية والتعليم هى القضاء على شخصية المتعلم حتى يخضع للمستعمرين ، وتكوين طوائف من الموظفين الذين يجيدون العمل تحت إمرة الحكام الانجليز ومن يقربونهم من الصنائع والعملاء . وقد كانت هذه المناهج الفاسدة هى مقدمات الغزو الفكرى التالية بعد الموجة الاولى الفرنسية التى كانت مصر ميداناً لها بعد غزو نابليون لاراضيها .

وهكذا كانت مصر حقل تجارب للفرنسيين وللإنجليز فى مجال تجربة التعليم فى المستعمرات ، إذ عمل المحتلون على إبقائها ذليلة خاضعة حتى لا تتطلع إلى التحرر أو الاستقلال . وقد ظهرت النظرية العنصرية فى القرن التاسع عشر لكى تؤيد هذا المسلك الخطير فى التربية ، ومضمونها على ما تعرف عند « جوبينو » و«رينان» وغيرهما : أن الشعوب الاسلامية من جنس سام (Semetic) لا تصلح للحضارة أو العلم أو لأن تحكم نفسها بنفسها ، فلابد من أن يسوسها الغرب ويحكمها فتسلس له القياد عن إقتناع لضعة أصلها وعجز عنصرها .

وكذلك يجب أن ننبه إلى أن رجال الأزهر الذين قاوموا هذا النوع من التعليم فى حينه - وكان من جراء مقاومتهم له أن حشرت موضوعات الدين حشراً فى المناهج ، دون أى محاولة لوضع تصور جذرى جوهرى لتكوين الطالب على أساس دينى قويم - هؤلاء لم يبذلوا جهداً يذكر فى وضع تصور بديل لمناهج التعليم ، بل تقوقعوا على أنفسهم فى الأزهر ورفضوا إدخال حتى مادة الأدب فى الدراسة الإزهرية وخاصة كتاب « الكامل للمبرد » ، إذ عدوا ذلك خروجاً على جلال الأزهر ووقار علمائه (١) .

---

(١) وقد لاحظت أنه على الرغم من عدم ترحيب الأزهريين حينذاك بموجة التحرر الجديد والانطلاق من الجمود الفكرى على يد محمد عبده والشيخ مصطفى عبد الرازق وأتباعهما ، إلا أنهم أرسوا قواعد العلوم الدينية ومهدوا لظهور جيل حمل الرسالة وأفنى عمره فى إعلاء كلمة الدين وفهم التجديد على حقيقته ، وقد آنست منهم شغفاً وقراءة رغبة أكيدة فى دفع عجلة الفكر المستنير والاجتهاد الحفاظ على الصلة التى ينبغى أن تكون وطيدة ومستمرة بين الدين والواقع المعاش ، ومن أمثال هؤلاء الشيخ عبد الحليم محمود والشيخ محمد الفحام والشيخ محمد البهى =

ولا يفوتنا فى هذا المجال ضرورة التنبيه إلى تيار خطير أوشك أن يصل إلى حد التآمر الخبيث على شخصيتنا العربية الاسلامية ، فإنه لما كان القرآن الكريم هو عماد الدين وأنه معجزة الله العربية الأمة لهذا كان هو المثل الأعلى بالنسبة لما

= والشيخ محمد حسنين مخلوف والشيخ محمود شلتوت والشيخ الخضر حسين والشيخ الفرماوى والشيخ عبد المنعم النمر وسيد قطب ـ محمد الغزالى » ومن هؤلاء أيضاً الذين قال بعضهم « لا » للملكية فى عصور الاستبداد حينما وجدوا أنهم لا يستطيعون أن يشتروا عقيدتهم بثمن بخس منصباً كان أو دراهم معدودة :

هذا الذى ألفينا عليه كبار العلماء المحدثين الذى تخرجو على نظام الأزهر القديم. أما عن الكثرة التى أخرجها الأزهر فى ظل نظامه الحديث فأقول مع الاسف أنى لم أجد فيمن قابلتهم منهم من هو على نفس الدرجة من الإحاطة والدراية والتثبت والإيضاح والحكمة والعقل ، بل لقد وجدت أغلبهم يستترون وراء لقب « دكتور » فحسب وهم يعلمون تماماً أن هذا اللقب كان يمنح أولا للمتخصصين فى اللاهوت المسيحى ، فكان أحرى بهم أن يعودوا إلى لقب « عالم » ولا يعودون إلى استخدام لفظ أعجمى هو أقرب إلى المسيحية منه إلى الاسلام ، وهذا هو التغريب بعينه. ولست أدرى هل التحديث ـ أى تحديث الأزهر على هذا النحو ـ قد أفضى إلى التكوين السريع لخريجيه كما هو الحال فى معظم خريجى الجامعات المصرية فيصبح الوباء عاماً ونواجهه عما قريب بانتكاس فى سائر القيم التعليمية والاجتماعية والدينية ؟ أما ما يقال عن التخصص الدقيق فى الأزهر فهو اليوم أمر شكلى لا مضمون له ، لقد ألفيت الكثيرين منهم يحفظون النصوص عن المشايخ، ويتمسكون بها دون محاولة لإعمال العقل أو التفكير الحر الذى لا يتعارض مع قواعد الدين وأصوله . وقد سمعت منهم الكثير من التحريم والتحليل الجازم فى مسائل قد تختلف أوجه النظر فيها ما دمنا لسنا بصدد توقيف حاسم . وإنى بهذه المناسبة لأذكر فضل الحنفية القدماء فى هذا المضمار فقد استخدموا العقل للتيسير. وهذا أمر مرغوب فيه . ونحن مطالبون فى الدعوة بالتيسير لا بالتعسير والتقييد والله أعلم بالصواب .

ينبغي أن يتعلمه المسلمون من لغات . وهكذا كانت اللغة العربية أى لغة القرآن الواحدة هى لغة العلم الاسلامى والسياسة الاسلامية والمطمح الأول لكل من يريد أن يصبح إسلامه من المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها ، ولهذا ظلت اللغة العربية الفصحى أى لغة القرآن هى أداة التوجيه والوحدة بين المسلمين جميعاً فى جميع أنحاء المعمور ، ولهذا بيت أعداء الإسلام والملاحدة وعلى رأسهم أوائل المستشرقين أمراً ، هو أن يضربوا وحدة المسلمين فى الصميم بالهجوم على لغة القرآن واعتبارها - كاللاتينية - أماً لعدة لغات نشأت عنها الفرنسية والايطالية والإسبانية ، وكان مخططهم فى هذا المجال يستهدف تحويل اللهجات المحلية إلى لغات قائمة بذاتها ، لكل منها كيانه القوى الخاص والمستقل، وبذلك ومع مرور الزمن يصبح القرآن غريباً فى لغته لا قدر الله ، فينشأ الشباب فى الجزائر أو فى لبنان أو فى المغرب وهم يتكلمون ويتعلمون بلغة غير لغة القرآن ويكون القرآن إذن فى لغته الفصحى فى حاجة إلى ترجمة إلى هذه اللغات المزعومة !!!

وقد قام بهذه المحاولة فيما نعلم دعى لبنانى يسمى سعيد عقل إذ وضع قاموسا لما أسماه باللغة اللبنانية ، ووضع قواعد خاصة بها يريد بذلك أن تستقل اللغة اللبنانية عن لغة القرآن ، ونحن فى الوقت الذى نشجب كل محاولة للتزمت الطائفى أو إيجاد أى فرقة بيننا وبين أهل الذمة - ولاسيما إخواننا الموارنيين فى لبنان - إلا أننا نشتم فى هذا العمل من سعيد عقل المارونى روح الطائفية البغيض الذى أحرق الأرض والحرث والنسل فى لبنان العربى الشقيق .

ونحمد الله أن هذا الرجل وأمثاله أعدادهم محدودة فى لبنان أو فى غيره ، لا يشكلون خطراً عميقاً باللغة العربية التى كان من حملتها والمدافعين عنها أب جليل مثل الأب أنستانس مارى الكرملى طيب الله ثراه ، ومثل البستانى واليجيل وغيرهم

من أنصار نهضة الآداب العربية المحدثة من لبنان إلى العراق عبر سوريا وفلسطين .

والحق أن هذه اللهجات إنما هى تحريفات عامية لأصول عربية ، وقد دلت الأبحاث الأخيرة على أن معظم مفردات اللهجات العامية العربية تنطوى على تعديل للألفاظ العربية الصحيحة بحسب قاعدة البساطة وسهولة المأخذ وسرعة التناول إذ أن العامى لا يتساهل بالهمزات أو القافات أو ضبط أواخر الكلمات ... الخ . وهكذا فهو يستخدم الألفاظ الفصيحة بعد أن يختزل منها كل ما يراه صعباً فى التناول من حيث النطق « بل إن كثيراً من الألفاظ العامية هى بعينها ألفاظ فصيحة ، وأنه كلما ازداد انتشار التعليم وتأثير وسائل الاعلام ولاسيما الصحافة والإذاعة والتليفزيون ، نجد إتجاهاً للشعوب العربية إلى توحيد لهجاتها العربية واقترابها من الفصحى أى لغة القرآن الكريم .

ومما تجدر الإشارة إليه أن هناك قراءات كثيرة أخرى تختلف عن القراءة القرآنية أو صورة الكلمة التى وردت فى القرآن الكريم ، وقد إتضح لعلماء القراءات أن هذه الاختلافات إنما ترجع إلى إختلافات النطق بين القبائل العربية ، وقد نزل القرآن الكريم أساساً بلهجة قريش ، وإن جاز فيما ورد فى القراءات السبع نطق بعض القبائل العربية الأخرى » ونذكر على سبيل المثل ما يصدر عن العامة حينما يحولون حروف القاف إلى همزة فبدلا من أن يقولوا « قال الرجل » يقولون « آل الرجل » وكذلك تحول القاف إلى جيم فبدلا من أن نقول « أقوال » نقول « أجوال » وقد اتضح أن هذا هو نطق القبائل الحجازية واليمنية . فهذه إذن مؤثرات نطق عربية مباشرة حملتها القبائل العربية التى إنضم أفرادها جميعاً إلى الجيش الاسلامى فى غزواته المظفرة إلى مصر والشام وفارس ، وقد استند المؤرخون الذين يرصدون حركة هجرات القبائل العربية إلى مثل هذه الأبحاث

اللغوية فاستخدموا المنهج الفيلولوجي الذى استحدثه الباحثون الألمان في دراساتهم الإثنوجرافية والأنثروبولوجية بصفة خاصة ـ لكي يعرفوا مسار هذه الهجرات واستقرار هذه القبائل وذلك عن طريق دراسة اللهجات العربية السائدة في المنطقة ومنها يستدل على أصول القبائل التي استقرت في كل منطقة على حدة بالرجوع إلى لهجاتها الأصلية في مواطنها .

لقد أشرنا إلى لبنان وإلى حركة التآمر على اللغة العربية فيها على يد سعيد عقل وأشياعه . وهناك مثال آخر على ضراوة هذه الحركة في الجزائر عندما كانت تئن تحت وطأة الاستعمار فقد احتلت فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠ م وعملت منذ ذلك التاريخ على محو شخصيتها الاسلامية العربية ، وذلك باتباع سياسة الابادة الجماعية أولا ـ كما أشرنا من قبل ـ ثم لما عجزت عن القضاء على الروح القومية فيها استخدمت أسلوب تحطيم وتخريب العقيدة واللغة والثقافة حتى تصبح الجزائر مقاطعة فرنسية خالصة ، ووضعت لها نظاماً للتعليم العام على أساس أن تكون اللغة الفرنسية هي اللغة الأولى ، أما اللغة العربية فلا تعتبر حتى من الدرجة الثانية ، وكانت تدرس للتلاميذ نصوص من الأدب الجاهلي حتى يشعروا بمدى الاختلاف البين والشاسع بين لغتهم العربية المستخدمة في حياتهم اليومية ولغة الجاهلية التي هي أكثر إمعاناً في الإغراب والحوشية من أي لغة فصيحة في العصور الإسلامية وبذلك يضمنون تكوين وجدان نافر ضد اللغة العربية التي هي لغة القرآن .

هذا بالإضافة إلى أنهم وضعوا اللهجة البربرية في موضع لغة وجعلوها اللغة الثانية بعد الفرنسية وأنشأوا لها قواعد خاصة للنحو وأدباً سطحياً سخيفاً . وأذكر بهذه المناسبة أنني إختلفت مع أستاذي ماسنيون المستشرق الفرنسي المعروف أيام الطلب بباريس حينما عرض على صورة من إمتحان البكالوريا الفرنسية في الجزائر لمادة اللغة البربرية وتتضمن ورقة الامتحان أسئلة في الأدب وفي الشعر بصفة خاصة

وفي النحو، بينما لم تكن ثمت ورقة عاملة في اللغة العربية سوى محاولات على صورة أسئلة مبسطة موجهة لشرح بعض أبيات من الشعر الجاهلي فحسب، والطريف المستوحى في هذا العمل الذي جرت عليه فرنسا منذ عهد طويل وهي تحاول عبثاً أن تجعل من لغة الجيل البربرية اللغة السائدة ولاسيما في إقليم الأوراس، أما اللغة العربية فإنهم كانوا يرددون القول بأن نعيها سيكون قريبا، وذلك لأن الجزائريين قد أجبروا على التكلم بالبربرية والفرنسية حتى يحصلوا على مصالحهم الرسمية، ولكن ثورة الجزائر المظافرة قد كذبت هذه الدعاوى التي أصبحت تعد الآن من أساطير الماضي القريب، والغريب في الأمر أن ماسنيون نفسه عندما إشتدت الحرب الجزائرية عاد إلى موقف العدل والرشاد وترأس جمعية الدفاع عن أحرار الجزائر واعترف بشخصية الشعب الجزائري المسلم وحقه في الدفاع عن أرضـــه وقوميته ولغته وإسلامه. ولكننا مع الأسف نجد معاناة شديدة في عملية التعريب في المغرب العربي ولاسيما في الجزائر والمغرب وتونس ذلك أن معظم المتصدرين للحكم والسياسة والقادرين على التغيير في هذه البلاد قد تربوا في أحضان المدرســـة الاستعمارية الفرنسية، ولهذا فهم أحرص ما يكونون على إستبقاء إمتيازاتهم حتى ينتهي عهدهم وهذا هو ما يثير الصعاب ويضع العقبات أمام إنجاز عملية التعريب الكاملة.

بل لقد تكونت جبهات في الجزائر ضد التعريب، وعاد البعض يتحدثون عن البربرية والفرنسية والشك في حقيقة الانتماء العربي وأخص بالذكـــر من بينهم الماركسيين ودعاة العالمية والانتقاص من الدين ومن القومية العربية. وأذكر مع الأسف ان هؤلاء أصحاب وزن كبير في مضمار الثقافة والتعليم في جميع بلدان الشمال الافريقي، ولهذا فقد شعرت في المغرب - أثناء وجودي بها مؤخراً - أن رجال الدين يوصمون بالرجعية وأنهم أصحاب ثقافة متخلفة بل أن التحضر في نظرهم هو أن يجعل المغربي من باريس كعبة له، لدرجة أن أكثر الجرائد اليوميـة

إنتشاراً فى المغرب أو الجزائر هى التى تتعلق باللغة الفرنسية ، ولا يقتصر قراؤها على المثقفين فحسب بل على صغار الطبقات العاملة ، وكذلك فإن طلاب المدارس الثانوية لا يزالون يدرسون معظم المواد ولا سيما الرياضيات والعلوم باللغة الفرنسية . وهذا أمر بالغ الخطورة أوجه إليه أولى النظر وأصحاب السلطة الغيورين على الإسلام ديناً وحضارة حتى يعملوا متآزرين فى وحدة صف وعقيدة على إعادة مجد الأمة الإسلامية ، ولن يتحقق ذلك إلا إذا تغيرت نفوسنا فيكون فى ذلك صلاح أحوالنا ديناً ودنيا كقوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »(١) .

قاعدة عامة : بين الاصول والفروع :

وإذا كنا ننادى بفتح باب الاجتهاد فى الفروع وفيما يحتمل التجديد منها حسب الظروف الطارئة ، والتى تتطلب منا التكيف معها ، إلا أننا يجب أن نحذر من الاقتراب من دائرة الأصول أو العقائد إذ أنها أمور إيمانية وتصديقية بحتة نحاول أن نتفهمها عن طريق النظر العقلى فينتج : علم الكلام والفلسفة الإسلامية ونستبطن أعماقها الروحية فيظهر التصوف كعلم للإرادة وطريق للكشف النورانى والمعرفة الإلهامية . وحذار أن تستثار قضايا التجديد أو التحديث ويكون الهدف من وراء ذلك وضع العقائد الإيمانية على بساط البحث فى أى حوار من هذا القبيل فهذا طريق سبق للفرق الإسلامية الضالة أن سلكته فخرجت منه بالخسران المبين ، أى بالخروج من مظلة الإسلام السنى الكبرى كما حدث للإسماعيلية والدروز والبهائية على وجه الخصوص .

---

(١) سورة الرعد : الآية ١١ .

وكان أوائل المؤمنين ورجال الصدر الأول يكرهون الجـــدل فى العقائد ويحبذون الحوار فى مسائل الفقه لأنها ترتبط بواقع الإنســان وسلوكه المعاش وتخضع لظروف الزمان والمكان وجملة من المتغيرات التى تظهر أهميتها عند تطبيق القواعد على الوقائع الجزئية .

الفقه والعلوم الانسانية المعاصرة :

وإذا كان الفقه بفروعه هو الذى يرتبط أوثق الإرتباط بحيـــاة الإنسان وسلوكه ومعاملاته الدينية والدنيوية، فهذا يعنى أن الفقه هو البديل الاسلامى لجملة العلوم الإنسانية التى تدرس الإنسان وسلوكه ويكون الفرق بين الفقه وهذه العلوم أن غاية الفقه عملية نفعية ، أما هذه العلوم فهى محاولات للكشف عن حقيقة الظواهر والسلوك الإنسانى دون إستهداف أى منفعة عملية .

ولكننا إذا وضعنا نصب أعيننا أن الله سبحانه وتعالى قد وضـــع الشريعة بحيث تتلاءم مع طبائع الإنسان وقدراته ـ ومن أقدر من الخالق عز وجل على فهم طبيعة مخلوقاته وحاجاتهم الحيوية ؟ ـ فيكون الفقه وهو ذو غاية نفعية فى النهاية مبنياً فى أسسه على فهم وتقدير عميق لحقائق الحياة الإنسانية ومتطلباتها وبهـذا يكون قد جمع بين الموقفين النظرى والعملى .

وعلى هذا النحو يمكن للفقه أن يتضمن العلوم الإنسانية أى أن يكون الفقه مجالا لانطلاق العلوم الإنسانية ما دام الإسلام ديناً ودنيا ، فيتفرع عن الفقه أو تنشأ عنه نظريات إسلامية فى علم السياسة وفى علم النفس وفى علم الاجتماع وفى علم الاقتصاد وعلم الأخلاق ..

وتعد هذه محاولة جديدة أو مدخلا إسلامياً للعلوم الانسانية المعاصرة تدرس فيها مواقف علماء الغرب منها على ضوء المفاهيم الإسلامية ، وهذا لا يعنى أن يكون هناك علم نفسى إسلامى أو علم إجتماع إسلامى على نحو ما يجهر به الكثيرون

اليوم ، بل يكون من الأفضل أن نتكلم عن علمـــاء مسلمين أسهموا في تنمية الدراسات النفسية أو الاجتماعية وكانوا حلقة في العلم الانساني المترابط الحلقات وهذا هو الذي حدث بالفعل في عصر الإزدهار الاسلامي ، فقد تلقى العرب العلم عن اليونان وطوروه وأضافوا إليه الجديد ثم نقل إلى أوربا فأضـــافت إليه وأنتجت حضارتها الحديثة ، وهكذا فإن الإيمان بوحدة العلم وعالميته مع الاهتمام بوجهة النظر الاسلامية في كل مجال من مجالات العلم يكون أفضل من الانعزالية والاكتفاء بتسمية العلوم بإسم الاسلام فحسب فهذه ليست عقائد بل مسائل تدرس في دائرة الفروع .

هل هناك منهج اسلامي خاص بالعلم :

ويقودنا هذا البحث إلى التطرق لموضوع المنهج، فهل هناك منهج علمي إسلامي مغاير لمنهج البحث العلمي في مجال العلوم ؟ الحقيقة أننا نستطيع الرد على هـــذا التساؤل إذا وضعنا نصب أعيننا تعريفاً جامعاً مانعاً للعلم ، ولن نحاول التعرض للتقسيم المعروف للعلوم بين علوم نظرية وأخرى عملية أو بين علوم نظرية بحتة وعلوم تجريبية ، بل ننظر إلى العلم نظرة عامة مطلقة ، فإذا كان أرسطو يرى أن العلم هو المعرفة التي تكشف لنا عن مبادىء الأشياء وعللها ، فإننا في مطلع العصر الحديث نجد أن العلم إنما يستهدف الكشف عن قوانين الظواهر ، وعلى الرغم من أن فكرة القانون نفسها قد أصابها نقد كبير في مجال العلوم الطبيعية بعد إتساع دائرة الاحتمال وتعذر الكلام عن قوانين علمية مطلقة في عصر تطبيق النظرية النسبية وإتساع مجالات البحوث الذرية ، فإننا قد نكتفي بالكلام - كما يقول الوضعيون المنطقيون - عن مبدأ إمكان التحقق التجريبي كغاية لأبحاثنا العلمية ، وليس القانون المطلق الذي ينطبق في المستقبل على كل الظواهر المماثلة .

وإذن فالظواهر الطبيعية والإنسانية إنما تخضع للملاحظة العلمية سواء كانت معملية أم خارجية كما هو الحال فى علم الفلك وغيره من العلوم التى لا يمكن رصد ظواهرها فى المعمل فحسب . ونعرف أيضاً بأن هذه الوقائع أو الظواهر المادية المحسوسة التى هى موضوع التجربة أو الملاحظة العلمية تخضع لعمليات إستقرائية وطرائق إيجابية وسلبية للوصول إلى معرفة طبائعها وقوانين سيرها إن أمكن ذلك، ونحن فى كل بحث علمى لابد أن نتحرى الموضوعية والحياد وإعتبار الظواهر كالأشياء الطبيعية التى لا تتلون بلون حياتنا النفسية . وعلى هذا النحو لا يمكن أن تكون موضوعات البحث لتكتسى بصبغة إسلامية أو غير إسلامية ، ومن ثم فإن القانون أو المبادىء التى نصل إليها من تحليلنا للظواهر وسماتها وخصائصها ـ لا يمكن أن يكون هذا القانون إسلامياً أو ضد الإسلام ، فالطبيعة وهى جماد لا يمكن أن تكون إسلامية أو غير إسلامية .

وإذا كان هناك منهج علمى إسلامى للعلوم الطبيعية كما يزعم البعض فإنه يتعين أن تكون أزمة هذا المنهج فى أيدى علماء المسلمين وحدهم ، ولكن الحقيقة غير ذلك فقد عرف المسلمون المنهج وظل معهم قروناً طويلة ثم نقل إلى الغرب وضمنوه أبحاثهم ووصل إلى العصر الحديث فاستطاع بعض الباحثين الكشف عنه والعودة به إلى الإسلام بعد أن كان قد ذاع وانتشر فى الغرب لفترة طويلة إلى الآن .

وقد استطاع باحث إسلامى (١) أن يكشف لنا عن قواعد المنهج العلمى عند

---

(١) راجع فى هذا الصدد رسالة الدكتوراه للدكتور جلال عبد الحميد موسى عن المنهج العلمى عند العرب فى مجال العلوم الإنسانية والطبيعية والفلكية تحت إشرافنا .

ويعد هذا الكتاب دراسة متأصلة لهذا الموضوع وقد أثير بحث حول موضوع المنهج العلمى الإسلامى فى ندوة الدراسات الإسلامية فى الخرطوم عام ١٩٧٩

العرب من خلال أبحاث العرب العلمية ، وقد أستخرج كل قواعد المنهج العلمى كما عرف ابتداء من فرنسيس بيكون إلى جون سيتوارت مل ، بل إلى فترة ازدهاره فيما بعد . ويتضح من هذا البحث أن المسلمين طبقوا نفس المنهج الذى يطبقه الغربيون الآن فى مجال العلوم ، ومن ثم فإنه يجدر بنا أن نشجب الوصاية الغربية على نشأة المنهج العلمى وأن نحاول الكلام عن النشأة الإسلامية لمناهج البحث العلمى ، ذلك أن هؤلاء الذين يتكلمون عن علم إجتماع إسلامى أو علم نفس إسلامى يجهلون تماما أنه ليس هناك منهج إسلامى وآخر غير إسلامى- إلا إذا قصد بلفظ المنهج أمر آخر، وهو أن يبدأ العلم أو التجريب العلمى بالإيمان الراسخ بوجود الله ورجوع الأسباب إليه وكيف أنه خالقها الأوحد والاستغناء بهذا عن الحتمية الطبيعية المطلقة الجاحدة لوجود الصانع ؟ .

وإنه وإن كان هذا الأمر مطلوباً من الناحية الدينية إلا أنه ليس من الضرورى أن يرتبط هذا الإيمان وهذا الأسلوب الدينى البحت مع إمكان نجاح التجارب أو فشلها، فقد يصل الملحد الذى يتجاهل أمثال هذه المقدمات الدينية إلى مبتغاه ويكشف عن قوانين الظواهر، ويتعثر غيره من المؤمنين المخلصين فى إيمانهم ، ذلك أن للنجاح عدته واستعداده العلمى المطلوب .

أما الصلة التى ينبغى أن تكون بين الله وعباده ومنهم العلماء ، فهى صلة غيبية

= وكنت حينئذ عميداً لكلية الآداب بجامعة بيروت العربية ، وانبرى الخطباء ومنهم الشيخ محمد المبارك رحمه الله للدفاع عن نظرية المنهج الإسلامى، فأنبريت للرد عليه وعلى مؤيدى هذه الفكرة وشرحت لهم وجهة نظرى فزال الكثير من الغموض العالق بها وأدركوا أن التعصب لكل ما يحمل بطاقة الإسلام دون الانتباه إلى ما قد يرد على لسان بعض المسلمين من أخطاء أو مبالغة أو تحيف قد يحيد بنا عن جادة العلم الصحيح ويؤخر انطلاقتنا الكبرى نحو عالم افضل ويعيق حركة الانتهال من منابع العلم والتكنولوجيا الغربية التى هى ليست إسلامية أو غير إسلامية .

ميتافيزيقية ، بينما تكون الصله بين العالم ومنجزاته التجريبية صلة مباشرة بحيث يرجع مدار النجاح إلى العالم ومساعديه ومن يحيطون به – وهذا يقودنا إلى التسليم بأن هناك علما واحداً أو منهجاً علمياً واحداً يتميز بوضوح خطواته والتزامه بالوقائع واستخدامه للأساليب الرياضية التي تتسم بالحياد والموضوعية . وهكذا فإن العلم يصبح مجرد أيديولوجية خاصة إذا ارتبط بالدين إرتباطاً مباشراً وارتمى في أحضان اللاهوت، وليست تجربة الارتباط بين العلم والدين في أوربا بعيدة عن الأذهان ، فتكون الظواهر الطبيعية المحايدة موضع أحكام الحلال أو الحرام، ولهذا فقد انعقد عزم العلماء على ضرورة انفصال العلم الطبيعي بصفة خاصه عن كل مايغايره من مسائل الشعور أو السلوك الديني الخاصة بالإنسان .

اختلاف السبل والمناهج :

ولكي نعرف الطريق الذي ينبغي على المسلم أتباعه أو لكي نأمن على أنفسنا وسط هذه الاختلافات في الآراء حول الطريق الذي يجب أن نسلكه تحقيقاً لحركة الإحياء الديني المعاصرة ، فإن أول من يواجهنا هم هؤلاء السلفيون الجدد، ومنهم من يرى العودة إلى السنة القديمة سواء كان إتجاههم حنبلياً أم منتمياً إلى مدرسة ابن تيمية ، ومن قائل أيضاً بأن يتم الإحياء على نسق حركة الغزالي، وإخيراً فإن هناك من يقول بأن الإحياء يجب أن يتم على طريقة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد أقبال والشيخ مصطفى عبد الرازق (١) .

---

(١) نشر للمؤلف مقال تحت عنوان «الفلسفة الإسلامية ومصطفى عبد الرازق» بجريدة الأهرام يقول فيه :

طالعتنا الأهرام مؤخراً بمقال شيق للأستاذ الدكتور / زكي نجيب محمود عن وضع « النقط فوق الحروف » ، اقتبس فيه نصاً من كتاب « التمهيد ... » الأستاذ الأكبر مصطفى عبد الرازق يثبت فيه أن النظر العقلي قد بدأ مبكراً عند المسلمين متمثلا في الاجتهاد بالرأي «الذي تمخض عن علم فلسفي هو علم أصول الفقه» ==

حركة الاحياء الجديدة :

وفي رأيي أن الاحياء الجديد لابد أن يكون على نسق الحركة الاعتزالية وان كان البعض يحاول أن يجعل للأشعرية مكانا في حركة الإحياء .

= وذلك قبل أن تنقل الفلسفة إلى المسلمين .

وقد تساءل الدكتور / زكي نجيب محمود عما إذا كان من الممكن أن تقوم فلسفة ما على الفقه وأصوله إذا أردنا احياء الفلسفة الإسلامية ؟!! وكيف يمكن لنا استيعاب مذاهب الغرب الفلسفية المحدثة في نطاق فلسفة إسلامية يكون إنطلاقها من علم أصول الفقه ، إذ أن الفلسفة ـ في نظر سيادته ـ لا يمكن أن تقوم إلا إذا كان ثمة إرتباطاً وثيقاً بينها وبين علوم العصر وهذا هو الحال ـ كما يذكر الأستاذ مع فلسفة الغرب ـ ولعلي أستميح الأستاذ الكبير في عرض جملة من الأفكار حول هذا الموضوع قد تصلح لحوار يفيد منه القارىء والباحث على السواء .

١ ـ أن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد ذكر هذا الرأي في سياق رده على المذاهب العنصرية التي يرى أصحابها أن المسلمين يعجزون عن إنتاج فلسفة خاصة بهم وأن الفلسفة نتاج خاص يتطلب صفات عقلية مغروسة جنسياً أو عرقياً ولا يتمتع بهذه الصفات غير الآريين أصحاب الحضارة الغربية . وقد جاء موقف الأستاذ الأكبر في كتابه لكي يدلل عن طريقه على أن المسلمين هم كغيرهم من بني الإنسان لهم قدرة متساوية في هذا المجال، وحجته على ما يذهب إليه إنما ترجع إلى العبارة التي اقتبسها كاتب المقال ، وهي تؤكد أن بذور النظر العقلي قد بدأت عنـــد المسلمين وتمثلت في علم أصول الفقـه قبل أن تترجم إليهم الفلسفة اليونانية ، وفي هذا الرد الكافي على أمثال « رينان » و « جوتييه » من عتاة المفكرين العنصريين، فلو ترك المسلمون وشأنهم ـ كما يقول الشيخ مصطفى عبدالرازق ـ لأنتجوا فلسفة خاصة بهم . هذا بالإضافة إلى أنهم لم يكونوا ليطلبوا نقل الفلسفة اليونانية إليهم إلا إذا كان مستواهم العقلي يرقى بهم إلى مستوى فهمها والإسهام في بحث مشكلاتها .

وإن أي قراءة مستوعبة لكتاب «الجمع بين رأي الحكيمين... » للفارابي سيشعر =

وأيا ما كانت الحجج والآراء التي يثيرها كل فريق من الفرق حول صحة منهجه فاننا نهيب بالمثقفين جميعا أن يولوا حركة التجديد التي ارتآها جمال الدين الافغاني اهتمامهم، وأن يكون لهم دور طليعي في إلقاء ضوء جديد آخذا على المفاهيم الاسلامية القديمة حتى لا يسلبنا الغير والمتربصون بنا السيطرة على وجدان أبنائنا وعقولهم .

وأن أهم الادوار التي يجب أن نقوم بها هو التجديد كما عرضناه مسبقا ولكن للتجديد أصولا وقواعد ينبغي الاسترشاد بها :

= مهما القارىء المتعمق بوطأة المأساة التي عاناها الفارابي - أعظم فلاسفة الإسلام - إزاء هذا التراث الملفق الذي انحدر إلينا من مدرسة الاسكندرية الفلسفية .

ولم يستطع الفكر الفلسفي الإسلامي التخلص من الهيكل العام المشائي المزعوم إلا عندما ظهرت عقلية نقدية إسلامية في شخص «أبي البركات البغدادي» وكذلك عندما تصدى ابن رشد - الشارح الأكبر - لهذا الخليط المعتم الذي ران على عقلية السابقين عليه ولا سيما في مبحثي الوجود والمعرفة .

٢ - إذا كان الفكر الحديث يتميز ببدايات منهجية واضحة المعالم أو بظهور المنهج التجريبي عند « فرنسيس بيكون » و « جاليليو » و « نيوتن » ... ألخ - وهذا التيار هو الذي حدا بالكاتب الكبير إلى ربط الفلسفة بالعلم - فإن الفلسفة الحديثة لم تسلم من تدخل اللاهوت المسيحي في بنيتها الأساسية ولا سيا عند ديكارت ، ومالبرانش ، وباركلي ، وكانط (في نقد العقل العملي) وهيجل وكيركجارد وهوكنج ، وجابريل مارسيل وإميل بوترو ... ألخ بل أين هو العلم في فلسفته كالوجودية مثلا ؟ ! .

ولما كان العلم ذا طابع كمي يكتفي أصحابه بالقشرة الظاهرية للوقائع فإن آخر المذاهب الفلسفية المعاصرة وهو المذهب البنائي (ليفي ستروس وفوكوه) قد نبه أصحابه على ضرورة العكوف على باطن الظواهر ، الأمر الذي يرفضه العلم =

فما هي قواعد التجديد وشروط صحته ؟

على أن التجديد لا ينبغى أن يترك بلا موازين أو حدود كما يدعى أصحاب الفكر الليبرالى القائم على ثقافة إسلامية ضحلة ، الذين يدافعون بألسنتهم عن التجديد ويخفون فى أنفسهم رغبة جامحة إلى التحديث أو التغريب عن قصد أو غير

= وأصحاب المذاهب الحسية بعامة ، والوضعيون المنطقيون خاصة - هذا إذا أردنا أن تكتمل معرفتنا بهذه الوقائع ، وفى هذا الاتجاه الجديد تتمثل ضراوة الأزمة المنهجية المستحكمة فى مجال العلوم الإنسانية .

وأغلب الظن أن الربط الوثيق بين الفلسفة والعلم إنما يعبر عن وجهة نظر خاصة لمن يخوضون فى الفلسفة العلمية أو أتباع الوضعية المنطقية الذين يكفيهم من الفلسفة أن تكون ذيلا وخادما للعلم ، وهذا أيضاً فيه تحيف كبير على هذا التراث العقلى الخالد .

٣ — لقد نسى البعض أن علم أصول الفقه ينطوى أيضاً على منطق خاص بالأصوليين ، وأن بعض الباحثين المعاصرين قد أثبتوا أن هذا المنطق الأصولى هو بعينه منطق الاستقراء ومنهج البحث العلمى الذى قيل إن مكتشفه هو فرنسيس بيكون (راجع مناهج البحث عند مفكرى الإسلام - مناهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والطبية - العلوم عند العرب - ابن الهيثم ونظريته فى الضوء - تاريخ العلم ...) .

فكأن أصحاب أصول الفقه لديهم أداة علمية ناجعة وهى منطـــق الكشف والتجريب الذى ابتدعوه فى عصرهم ، وبذلك ازدهرت علوم كثيرة تلقاها عنهم الغرب وزادوا عليها لدرجة أننا نرى أن كتاب « القانون فى الطب » لابن سينا ظل دستوراً للأطباء فى أوروبا إلى مطلع القرن الثامن عشر ، وكذلك ظلت نظرية الضوء لابن الهيثم أساساً لهذا العلم حتى القرن السابع عشر .

على أن النظرة العلمية المتعمقة فى الفقه ستوضح لنا كيف أنه من الممكن أن ننطلق من دراسات الفقه وفى إطاره سائر العلوم الإنسانية المتعارفة فى عصرنا . =

قصد . ولكن الذى يجمع بين الفئتين هو ضعف أو قلة باعهم من محصول الثقافة الإسلامية ، وعلى هذا فإن ثمة قواعد وأصولا لابد من الاسترشاد بها والعمل بمقتضاها إذا أردنا أن يخرج التجديد أو أن تخرج حركة الإحياء الإسلامى المعاصرة

= وهذا يحتاج إلى عملية تحديث واسعة النطاق للفقه وفروعه، ولاسيما فى دائرة المعاملات ، وليس هنا موضعها .

٤ — ليس من الضرورى أن يكون الفيلسوف عالماً متخصصاً على نسق اينشتين أو برتراند راسل ، إذ أن الفلسفة المعاصرة لا تزعم لنفسها القدرة على تكوين مذاهب متكاملة فى الوجود والمعرفة، فتلغى بذلك الحضور العلمى فى هذا المجال (وربما كان آخر هذه المذاهب التركيبية الكاملة هو مذهب برجسون الفيلسوف الفرنسى المعاصر) وقصارى ما يمكن أن تقدم الفلسفة الآن إنما يدور حول الإنسان ومعاناته إزاء الوجود الذى يعتصره أو يحتضنه والمجتمع الذى يعيش فيه ومدى قدرته على النظرة الحدسية الشاملة فى خضم هذا العالم لتحديد موقفه وأبعاد أفعاله السياسية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية وأثرها فى حركة التاريخ . فإذا كان الدين يدخل فى دائرة هذا الموقف فلا شك أنه سيكون موضع تأمل عميق فى عقلية إنسان العصر .

٥ — وإذا كنا نربط التفلسف بالحضارة وبحركة التاريخ وبالوجدان العام للشعوب ، ومن ثم ندخل الدين كركيزة هامة فى بلورة الموقف الفلسفى قبولا أو رفضاً أو تجاهلا، فإننا مع هذا لا ننكر أثر العلم فى تكوين عقليات الشعوب، وهذا أمر بديهى لا يعقل أن يتعارض مع موقف الشيخ مصطفى عبد الرازق، فالحضارة الإسلامية المزدهرة ارتبط فيها منطق الأصوليين بالعلوم الدنيوية ولم يكن موقف تلميذ الإمام محمد عبده سوى نقد لآراء بعض المستشرقين ودفاع عن العقلية الإسلامية .

وعلى هذا فإن حركة التفلسف الإسلامية المعاصرة يمكن لها أن تستفيد من الفكر الغربى بعد تنقية بنيته الأساسية من عناصر اللاهوت المسيحى - إن وجد =

مبرأة من كل الشوائب والنقائص التى آذت المسلمين فى دينهم وفى حياتهم فى كافة المجالات .

ومن البديهيات التى يتعين على كل مسلم معـــاصر أن يلتزم بها إزاء حركة إسلامية .

أولا :

وضرورة التزام أى حركة أو جماعة ـ تدعو إلى التجديد الاسلامى وإعلاء كلمة الله فى شئون الحيـاة الانسانية جميعـــاً ـ بكتاب الله وسنة رسوله ، وبالإسلام عقيدة وشريعة وأن منهج التوحيد الخالص هو طريقنا إلى الحق والسداد .

وليس هناك شك فى أن أى محاولة للتجديد لا تضع نصب أعينها الـــكتاب والسنة معا ستنجم عنها أضرار خطيرة ، كما حدث بالنسبة لبعض الفرق الإسلامية السابقة على العصر ، وكذلك حينما انصب التجديد عند « القاديانية » على إلغاء مبدأ الجهاد فى الإسلام خدمة للمستعمر الدخيل فى الهند بصفة خاصة ، وكذلك

= مع الاهتمام بمشكلات الواقع الإنسانى المعاش التى أسهم القرآن والسنة فى إبرازها ، وتدخل العلم (كعلم النفس ، وعلم الاجتماع ... ألخ) فى دراسة بعض جوانبهـــا وذلك حتى لا نقع فى متاهات الاغتراب عن الواقع الحسى المشخص فتتلقفنا تأملات واهمة وأحلام يقظة مجترة هى أبعد ما تكون عن المسار الصحيح لحركة التفلسف. ولا أشك لحظة واحدة فى أن الاهتمام بعلم أصول الفقه ومنطقه مع استعراض جوانب هذا المنطق مقارنة بأصول المنهج التجريبى المعاصر ، ستكون عقبة فى اتجاه مسيرتنا الفلسفية بل العكس هو الصحيح إذ أنها ستسهم فى دفع عجلة هذه المسيرة بالنسبة لما نطمح إليه من أصالة فى الفكر وجدة فى الرأى .

أيضا حينما اتجهت حركة التجديد « البابية » إلى الانفتاح على العصر الحديث وكان من جرائها أن نشأ دين جديد تطور عن البابية الاثنى عشرية، وهو «الدين البهائى» الذى يزعم أصحابه أن تعاليمه موافقة لروح العصر وأنها تعتبر تعاليم الدين المقبول من جميع شعوب المنطقة .

وهكذا نشأ على أنقاض المسيحية والإسلام دين خطر جديد وهو «البهائية» نتيجة للمغالاة فى حركة التجديد .

ويبدو أن حركة التجديد فى الاسماعيلية الجديدة الأغاخانية قد قطعت شوطاً بعيدا فى الانفلات من قبضة الاسلام كما نلاحظ من سلوك أصحابها المعاصرين .

ومن قبيل الحث على ضرورة الالتزام بكتاب الله وسنة رسوله أن يحرص المسلم على التمسك بضرورة تطبيق الشريعة الاسلامية ، بحيث تلتزم الحكومات والدول بتطبيق نظام « الحدود فى الشريعة الاسلامية » وأن يكون الاسلام أساس حياتنا وسائر ارتباطاتنا سواء فى مجال السياسة الدولية التعاهدية أم فى مجالات الاقتصاد وغير ذلك ، وهـذا لا يعنى أن ندير ظهورنا نهائياً لكل منجزات الغرب ومؤسساته، إذ علينا أن نقبل منها ما يتفق مع تعاليم الإسلام ومبادئه حتى يتضح للشباب المبالغ فى الاتجاه إلى التغريب أن الإسلام لا يتناقض مع نفسه وأنه يقبل طواعية ما يتفق مع الأخلاق والمبادىء التى ينادى بها الغرب إذا كانت تتمشى مع بنيته العامة . وبذلك لا نخشى على شبابنا من اتجاهه كلية إلى منجزات الغرب فينهل منها وينسى دينه وأرومته الشرقية .

وبهذا نستطيع الرد على هؤلاء الذين توهموا أنه لا يمكن الجمع بين مبادىء الاسلام وحضارة الغرب فى حدود الصيغة الاسلامية الكبرى. ولا يفوتنا فى هذا المجال التنديد بمواقف المتزمتين من رجال الدين الذين يهرعون إلى تكفير كل من

يلبس القبعة أو لا يطلق لحيته أو يغفل أمرا من الأمور التى نهينا عنها . فليس من حق أى مسلم شرعا أن يكفر مسلما نطق بالشهادتين،فالله وحده هو الذى يعلم سرائر القلوب ، ولله العزة ولرسوله ، فلا يفهمن أى متصدر من رجال الدين أنه يملك صكوك الغفران أو معايير الهدى والتقوى ، فيكفر هذا ويطرد ذلك من رحمة الله والله سبحانه وتعالى يقول لرسوله: « انك لا تهدى من أحببت ولـكن الله يهدى من يشاء » (١) .

وإذا تمسكنا بروح الاسلام الأصيلة فى أن أصول العقيـدة هى الدعائم الجذرية لبناء الاسلام وهيكله فإنه لا يمكن بأى حال من الاحوال أن نخرج من دائرة المسلمين هؤلاء المؤمنين بالعقيدة كما قالت الخوارج إبان نشأتها الأولى وكذلك لا يمكن أن نقبل رأى المعتزلة فى الحكم بأن المصدر للشريعة من بين المؤمنين بالعقيدة يعتبر فاسقاً وفى منزلة بين المنزلتين (٢) ذلك أن الجرم الذى

---

(١) سورة القصص الآية ٥٦ .

(٢) راجع كتابنا تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام عن حركة المعتزلة. ومن قبيل ما تطالعنا به الصحف ذلك الحوار الذى اشتد بين توفيق الحكيم الكاتب المصرى المعروف وعلماء الدين فى مصر . ولقد شاء صاحب عصفور من الشرق أن يناجى ربه فى هذا العصر الآسيف الذى أصبحت فيه الروحية الملاذ الأخير للمفكر أو المثقف والمتحسر على ما آلت إليه أحوال المسلمين من بوار وضياع .

وقد جاءت هذه المناجاة بأسلوب المباشرة دون مقدمة تمهد الطريق أمام هذا النوع من اللقاء الصوفى الفريد بين العبد وربه فتلقفه رجال الدين ملوحين بقبضتهم القوية فى وجهه ومستندين إلى النص القرآنى الذى يؤكد صراحة أنه ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا من وراء حجاب أى بطريقة غير مباشرة وأهمها الوحى، فاذا كان سبحانه وتعالى لم يختص أنبياءه بالمباشرة فكيف يمكن أن يزعم باقى البشر =

يفعله المسلم قد لا يتكرر ومن ثم لا يصبح صفة لازمة له ، يكتسبها وتكون علامة عليه ولاسيما بعد توبة نصوح . فليس من العدل إذن أن نسمى أى مرتكب لكبيرة - ماعدا الشرك بالله - فاسقا إذا تاب عن فعلته وأصلح وأناب ذلك أن أمره موكول إلى الله تعالى ، وإذن فليس لأى مسلم الحق فى أن يظل ملصقا أى جرم بعبد تائب بعد الندم والاستغفار والعودة إلى سلوك طريق التقوى والصلاح.

ولعل هذا الرأى الجديد الذى يقع بين رأى المعتزلة ورأى أهل السنة والجماعة من الأشعرية ومن السلف، سيخفف كثيرا من موقف الاعتزال الذى ظل لفترة طويلة أى لعدة قرون مذهب أهل العقل من المسلمين بينما ترك أهل السنة الأمر إلى الله

= قدرتهم على المشافهة الإلهية ؟

والحق أن توفيق الحكيم لم يكن فى موقفه أكثر من صوفى يناجى الله وإن اخطأته ألفاظ المناجاة . فالصوفية يتدرجون فى توجههم لله من أنا أنت مارين بأنت أنت ثم أخيرا بالهو هو الحلاجية التى تشير إلى الحضرة الإلهية الكاملة التى لا تتوزع فيها أدوار المحب والمحبوب بل يكون الكل واحدا . ولعل شطحات الصوفية التى تفوه خلالها العاشقون لله بألفاظ ذات رعونة إنما تنم عما هو أكثر شططا ، مما كان موضع نقد الفقهاء وهجومهم، والله هو القائل سبحانه وتعالى: «ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » سورة ق الآية ١٦ . وقيل عن النفس النقية الطاهرة إنها مستقر الإلهامات القدسية والتوجيه الإلهى، فلم لا يؤخذ كلام توفيق الحكيم على هذا النحو لأنه لم ينتظر من الله جوابا حتى تتم عناصر المواجهة الكلامية بل هو قد اعترف بأنه هو الذى صاغ أسلوب الحوار كله ، ولم يقل إن الرد من عند الله كما أخبرنا بذلك - فى لقاء معه - وعلى هذا فليس لنا إلا التأسى بالحديث النبوى القائل بأن الأعمال بالنيات ولكل أمرىء ما نوى وله أجره إن أحسن وأصاب وعلى الله جزاء المثيب .

ونكرر هنا ما سبق ذكره فى موضع سابق من أنه ليس من حق أى إنسان تكفير أى مسلم نطق بالشهادتين .

وأن تكون العقوبة على قدر الفعل . وقد أردت بهذا التفسير الجديد التمييز بين حق الله وحقوق الناس، إذ كيف نستمر فى إيهام القاتل أو السارق بأنه هكذا طوال حياته مغفلين أن هذا الرجل إنما قتل دفاعاً عن العرض أو النفس أو عن غير عمد ، وتظل صفة الفسوق بسبب القتل لازمة له مع أنه ربما يكون قد عوقب عن فعلته أو تاب توبة نصوح، فيصبح إستمرارنا فى إلباسه ثوب الفسوق نوعا من التدخل فى مشيئة الله وقدره وربما عفا الله عنه وتاب عليه، وعلمنا يعجز عن إدراك هذه النفحات الربانية .

ومن ثم فكل جدل حول التكفير أو التعيير بالفسوق أو المروق عن الدين فى غير أصول الدين إنما يعتبر خروجاً على أبسط قواعد الدين الحق ، ويبقى قصارى جهد المنتقد أن يصدر حكماً على أمثال هؤلاء بالإهمال أو التقصير فى ممارسات الدين العملية وهذا من إختصاص الفقهاء وأهل الفتيا الذين نفروا ليتفقهوا فى الدين ومع هذا فالشريعة لا تنفصل عن العقيدة ولا يكتمل بناء المسلم بالعقيدة وحدها بل لابد من إكتمال الممارسة العملية للدين أى القيام بالتكاليف الشرعية التى أمرنا الله بها وهى نوعان :

١ — أمور فرضها الله سبحانه وتعالى بنص كتابه مثل مواقيت الصلاة وقدر الزكاة وطرق مصارفها وشرائط الصوم وميقاته ، ومراسم الحج، وأنصبة الميراث وأنواع الحدود ... الخ .

٢ — أمور وردت فى السنة المطهرة عن رسول الله ﷺ .

ولا يعنى هذا بأى حال من الأحوال أن نقلل من أهمية الشريعة، بل نحن نريد أن نضع فى تصورنا مستويين للإسلام: المستوى الأول وهو الذى تكتمل معه تعاليم الدين إذ ترتبط فيه العقيدة بالشريعة إرتباطاً وثيقاً، وهذا هو المثل الأعلى للإسلام

بصريح الكتاب والسنة. أما المستوى الثانى فإنه يتفـــق مع المستوى الأول فى الاشتراك معه فى الأساس والجوهر أى فى العقيدة، ولكنه قد يختلف عنه فى إهمال المسلمين لبعض الشرائع. ويهمنى أن أؤكد على هذا المعنى كما سبق أن ذكرت آنفاً وأكرر قولى بأن الذى لا يمارس الشرائع من المسلمين يعتبر مسلماً عقائدياً فحسب ، أهمل شريعته فحق عليه العقاب ولا يمكن أن نخرجه من دائرة المسلمين .

وثمة دعوى جاهلية تأتى من روح معارضة للإسلام يزعم أصحابها أنهم من المجددين حينما يفصلون بين الكتاب والسنة التى هى جزء من الشريعة ، وهذا أمر له نتائجه الخطيرة ، وكأننا بهذا المسلك نفصل بين الرسول (ﷺ) كناقل للوحى إلى الناس ومحمد الإنسان، فنقبل الصورة الأولى للرسول كمبعوث من الله إلى البشر ، ثم نتشكك فى كونه إنساناً صادقاً أميناً فى حياته بين الناس ، فتكون للنبى ﷺ ـ شخصية مزدوجة لا قدر الله ـ وكيف يصـــدق هـذا على رسول الله الكريم وقد عرف بصدقه وإخلاصه وأمانته بين العرب قبل البعث وبعده ، وأيضاً فإنه من المستحيل أن يكل الله سبحانه وتعالى أمر هذه الرسالة العظمى إلى أى فرد من بنى البشر إلا أن يكون مثالا للكمال الأخلاق والسمو الروحى والتهذيب النفسى مثل محمد عليه الصلاة والسلام الذى لا ينطق عن الهوى.

وبالإضافة إلى ذلك فإن السنة إنما تفسر مجمل القرآن فى كثير من مواضعها ، ولا يجوز أبداً قبول حديث يتعارض مع نص قرآنى .

ومهما يكن من أمر فإن علماء فقه الحديث قد كفونا مؤونة هـذا العمـــل ، فأقاموا علوماً ومباحث جمة للتحقق من صحـة الأحاديث شكلا ومضموناً وسنداً.

ومن ثم يتعين الوقوف بحزم أمام دعاة الاكتفاء بالكتاب وحده دون السنة ، فالقرآن حمال أوجه بما ينطوى عليه من آيات متشابهات ومعان قد لا تفهم إلا بعد مضى زمان طويل ، وتأتى السنة لتوضح ما استبهم وتبسط ما غمض على قدر الإمكان بالنسبة لروح العصر وفكره ، وعلى هذا فان الإسلام — كتابا وسنة إنما يصلح للتطبيق فى كل زمان ومكان إلى يوم الدين .

ثانيا :

ينبغى على المسلم أن يضع نصب عينيه وهو يغذ السير فى طريق التجديد أن يعمق إيمانه بضرورة التسليم بالإسلام كدين ودولة — فليس الإسلام مجرد عقيدة روحية ينفصل أصحابه الدين عن السياسة كما يفعل الغرب حيث فصلوا بين السلطة الروحية ممثلة فى البابا والسلطة الزمنية أو الدنيوية ممثلة فى الامبراطور أو الحاكم السياسى . وقد أيد بعض المسلمين هذا الاتجاه (١) الذى عرض على بساط البحث فى أكثر من مناسبة فلم يحظ أصحابه منها بأى تأييد لموقفهم التجديدى المزعوم ، بل لقد اشتدت المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية ، وازدادت أعداد المطالبين بهذا الإجراء ، وهكذا رضخ المسئولون أمام رغبة إسلامية عارمة تطالب بتطبيق الشريعة ، ففيها صلاح هذه الامة ، فلن يكون لنا أى أمل فى مستقبل مشرق قريب إلا إذا كان الدين هو الأمر الشامل لحياتنا فى الدنيا والآخرة .

ويجب أن نعرف أيضا أن الدين الإسلامى وهو دين الختم دين شمولى(٢) وهو بهذا يصلح لكل زمان ومكان - كما ذكرنا - استناداً إلى نص الكتاب والسنة وأقوال المجتهدين وآرائهم ، إذ لا يصلح أمرنا إلا إذا راجع بعض مفكرينا أنفسهم وكفوا عن النظر إلى تراثنا من خلال ظلال باهتة لمذاهب وافدة من الغرب قد تصلح لأهلها

---

(١) راجع كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرازق .

(٢) راجع كتابنا عن نحو ايدلوجية عربية اسلامية .

ولا تصلح لنا . ومن قبيل هذا ما نحن بصدد الرد عليه من مذاهب مادية وحسية ووضعية وليبرالية ونفعية لا نريد أن تلتاث عقائد المسلم بها فيخسر الدنيا والآخرة.

ثالثا :

أنه يتعين استخدام العقل فيما لم يرد به نص صريح ضمانا للتطبيق الصحيح على الامور المستحدثة فى معاشنا فى هذه الدنيا وضمانا لتقدم المجتمع الاسلامى وحفاظا عليه من التأخر والتخلف ، فنعمل دائما على إيقاظ الجهاز النقدى فى عقول شبابنا حتى يستطيعوا بأنفسهم التمييز بين ما يصلح لنــا من آراء ومذاهب وأفكار مستوردة من الغرب وأخرى فاسدة ينجم عنها أذى كبير ، ومن ثم فلا ينبغى لنا طرح كل ما يجلبه الغرب من مذاهب وأفكار وتعاليم دون بحث أو تمحيص فإن بعضها قد نشأ مبرأ عن الهوى والفساد ولاسيما ما يرتبط منها بالعلم وقضاياه فهذه تيارات لها منطق خاص تنطوى فى ذاتها على إمكانية التقدم والذيوع والانتشار أكثر من تيارات الأدب والفن وغيرها من منجزات الوجدان والقلب والانفعال . وهكذا نرى أن العقل الصراح هو فى الغرب شأنه فى الشرق مثله فى ذلك مثل قضايا المنطق لا يمكن أن تعطى نتائج أو محصلات غربية وأخرى شرقية ، وإنما تتلون آراء العقل ومذاهبه بلون البيئة والحياة فى مكانها وزمانها وتتأثر قضايا العقل بانفعالات العصر وعواطفه الجياشة فالعقل الذى يلتاث بالهوى هو المؤدى إلى المروق وإلى الوقوع فى أحكام بعيدة عن الصواب . وليس العقل وحده هو الذى أفضى إلى ظهور الكثير من المذاهب الفلسفية على ما سنرى ، وكذلك فليس هــو وحده الذى غرس الحقد وأوجد الصراع بين الطبقات المعارضة والبروليتاريا عند كارل ماركس وانجلز ، بل أن العقل عندهما هو حصيلة تطور مادى (١) وهو قوة مندفعة بديالكتيك خاص قوامه الدفع الإقتصادى المادى مع مشاعر حقد ذميم مسيطر على نفوس العمال تجاه الرأسمالية

---

(١) المخ كما يرى الماركسيون هو تكوين فوق كحصيلة لملايين السنين من التطور اللولبى المادى . راجع كتابنا عن النظم الاشتراكية .

المعاصرة ، فليست إذن قضايا العقل المنطقية وحدها هي التي أوجدت الفكر الماركسي المادي المنحرف عن جادة العقل الصريح .وإذا كنا في مجال الحث على تحكيم العقل - وهو أمر ضروري أوجده الإسلام شرعا إذ يكرر النص القرآني الدعوة إلى ضرورة تحكيم العقل بقوله عز وجل « أفلا يعقلون » في كثير من الآيات - فكيف تكون السمة الغالبة على أفعالنا هي الاتباع والتقليد وليس الاجتهاد واستعمال العقل في الأمور الحادثة مع ما في التقليد من إهدار لأكبر نعمة أنعم الله بها على الإنسان حينما ميزه وحده بالعقل والارادة دون سائر مخلوقاته .

ومن المعروف أن الفلسفة هي أسمى نتاج للعقل وأنها كلمته العليا وسجله الخالد عبر التاريخ .

فهل نتجه إلى الفلسفة في محاولة التجديد ؟ . وعلى هذا النحو تكون نقطة البداية في أي حركة تجديدية هي العودة إلى الفلسفة الإسلامية للبحث عن حلول جذرية لمشكلاتنا، ولكننا نعرف أن تراث الفلسفة الإسلامية الذي نعرفه لا يحتمل بأي حال روح التجديد، بل سيفضي بنا حتما إلى التغريب ذلك أن من يبحث في قضاياها سيجد أنها منقولة نقلا مشوها عن الفلسفة اليونانية مع إضافات استمدتها من مدرسة الاسكندرية الفلسفية القديمة ، بالإضافة إلى اجتهادات جزئية محدودة اقتضاها الشرح وأساليبه والحوار الدائم بلغة المشائين إلى عصر ابن سينا، ثم ظهور الاتجاه الأفلاطوني بعد نقد أبي البركات البغدادي (١) الذي استفاد منه الغزالي كثيرا في هجومه على الفلسفة ، فلم تكن الفلسفة الاسلامية مرتبطة بمشكلات الإسلام إرتباطا وثيقا إذ كانت تمثل حركة إغتراب يبتعد فيها التراث عن العقل الإسلامي

(١) راجع : بحثاً للمؤلف عن : منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية .

وقضاياه الأساسية ، بحيث يشعر المسلم العادى أو المثقف ثقافة إسلامية بحتة بأن الفلسفة ومصطلحاتها اليونانية أمر غريب على وجدانه وإن كانت أشبه بالحلى الغالية الثمن التى كان على المثقف أن يتحلى بها . ويجب أن نستثنى من هذا كله مشكلة واحدة كان على الفلسفة أن تعالجها لتحظى بالإجازة الشرعية من الدين وهى مشكلة التوفيق بين العقل والدين .

وإذا كان التراث الفلسفى عند من عرفوا بفلاسفة الإسلام قد جاء مشوهاً(١) وغير معبر عن روح الإسلام وجوهر الثقافة الإسلامية ، فإننا يجب أن نبحث عن النسق العقلى القريب من الفلسفه والذى تبناه المسلمون لتكريس إستخدام العقل فى تفسير الوحى وتأويله وتبريره كما يقتضى بذلك النص القرآنى الشريف .

فما هو هذا النسق العقلى الذى ينبغى علينا الالتزام بأسلوبه فى بحث قضايا الدين ؟ .

الأمر الذى لا شك فيه أن علماء الكلام فى حركتهم الإعتزالية قد قدموا لنا القدوة الصحيحة فى كيفية الإسهام فى عرض قضايا الدين وشرحها والتدليل على صحتها من خلال ابحاثهم التى تخدم الشريعة المستنيرة .

وهكذا فإننا حينما نطالب باستخدام العقل فى حياتنا نرى أن يكون هذا الاستخدام بأسلوب الاعتزال ، ولدينا تراث طويل ينضح بما نقول ، حيث عاض المعتزلة فى مسائل كثيرة يعرض لها المنكرون الإسلاميون اليوم مثل حرية الفعل فى الإسلام ، وحقوق الإنسان والعدل وما ينجم عنه من

---

(١) راجع كتابنا : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ومبررات ما كتبناه عن الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو .

مشكلات وقضايا تتعلق بالنظم السياسية والقانونية والإجتماعية والاقتصادية وغيرها .

رابعا :

ولا يتخيلن أحد من المفكرين أو من اشباه المتنظرين فى مجال الثقافة والدين أننا ندعو إلى الاكتفاء بالاغتراف من معين الحضارة الغربية دون النظر فى لبابها والتعرف على مزاياها ومساوئها ، بل أننا نأمل من وراء تعريف الشباب تعريفاً صادقاً بأسس الحضارة الغربية أن ندفع بهم إلى المقارنة بين حضارة وحضارة ، بين حضارة الأمس الإسلامية ، وحضارة الغرب الحديثة ، وكيف أن أى حضارة منهما قد مهدت لها العقول بمنهج علمى واضح كما ذكرنا ، فلم يكن يكتب للحضارة الغربيـــة أن تزدهر بدون عصر المنهج فى القرن السادس عشر والسابع عشر عند بيكون وجاليليو وديكارت ، وهؤلاء هم المعابر الحقيقية المنهجية لثقافة الغرب وحضارته بقطع النظر عن استمدادهم من الشرق ، إذ أنهم قد استطاعوا أن يقيموا حضارة ولو أنها كانت تحاول التحرر من الدين إلا أنها ظلت ذات طابع مسيحى واضح المعالم بحيث لم تغب مشكلات الدين عن الفكر الأوربى الحديث إلى عصرنا هذا أو إلى القرن التاسع عشر على أقل تقدير .

إن الهدف الذى نسعى إلى تحقيقه من وراء استعراض قضايا الحضارة فى الغرب واذكاء روح المقارنة بينها وبين حضارة الإسلام القديمة والمعاصرة ، هو ايقاظ الجهاز النقدى عند شباب المسلمين وتكوين ملكة النقد لديهم بحيث لا نخرج شباباً هم عبيد للاتباعية المتحجرة الضيقة الأفق . فحينما يتواجد النقد المنطقى البناء يكون هذا دليلا على استيقاظ العقل المرشد والهادى الفطرى الذى استودعه الله فى الإنسان؛وكثيراً ما يهمل بعض الجامدين التوجيه الالهى إلى العقل

فى الكثير من آى الذكر الحكيم كما أشرنا فى مناسبات عدة .

ولعلنا نتنبه إلى المؤامرة الخطيرة التى يحكم الغرب دائرتها حول شبابنا فيبهر عقولهم بمظاهر الحياة البراقة التى لا ترتبط أساساً بجوهر الحضارة الغربية، فعندما تسأل الزائر لباريس أو لندن من الشباب عما شاهده فإنه يذكر لك عشرات من أماكن اللهو والتسلية التى يسلط الغرب أضواءه عليها ، ولا سيما منتجات الفن من رقص وغناء وموسيقى وعروض مبتذلة وتحرر خارج عن حدود اللياقة من النواحى الجنسية وغيرها وكل هذا يعتبره شبابنا قوام الحضارة الغربية وجوهرها الحقيق. ومما يعمل على إحكام قبضة هذا التآمر على عقول شبابنا ، وسائل إعلام سطحية متسرعة يقال إنها تعبر عن آرائنا ولكنها تزيد الطين بلة بما تنقله من هذا السيل الجارف من الحضارة الزيفاء دون تبصر أو إرشاد للشباب الضائع فى متاهات هذه الحياة التى يكاد يفقد اتجاهه اليها فيفكر غالباً فى الفرار بنفسه إلى مصدر هذه الحضارة وينبوعها فى أوربا وأمريكا بدلا من مواجهة المتناقضات فى مجتمعات إسلامية نامية .

وحينما يستقر به المقام فى أوربا أو فى أمريكا لبضع سنين، فإن الحقيقة المرة لا تلبث أن تتكشف له رويداً رويداً فيحس بأن هناك بنية أساسية لهذه المجتمعات وأنها تنطوى فى أعماقها على اخلاص شديد للعمل وإتقانه وتجويده والتميز فيه ويندر أن تشاهد أوروبيا فى باريس أو لندن يتسكع فى الشوارع فى ساعات العمل ، ويكاد الفرنسى والانجليزى يخجل من الجلوس فى المقهى فى أيام الاسبوع لان ذلك يعنى أنه عضو أشل فى المجتمع ما دام لا يعمل فإذا ذهبت إلى مصنع صغير أو كبير فى المانيا أو فرنسا أو انجلترا أو أمريكا فإنك لا تجد فى أغلب الامر من يدخن السجائر أثناء العمل أو يقرأ الجرائد أو يستقبل الزوار أو يستريح فى غير أوقات الراحة أو يتباطأ فى الإنتاج ، فإن كل

دقيقة محسوبة فى مجال الكم الإنتاجى ولا رحمة ولا شفقة فى ما يتعلق بالقصور فى مجال الإنتاج أو العمل بوجه عام .

وهكذا فإننا نرى كيف أن الدراسة الحقيقية للتركيب الحضارى للمجتمعات الأوربية إنما يتمثل فى قيام صور مختلفة من التخطيط المستنير المتجه نحو حياة أفضل، وتوزيع مفردات هذا التخطيط على قطاعات متوازنة لتحقيق أهداف معينة سواء كان ذلك عن طريق التخطيط الملزم فى الدول الاشتراكية أو بتحريك جهاز الثمن فى الاشتراكية اليوغسلافية أو بإعلان اتجاهات النشاط الاقتصادى المستقبلة دون الزام لقطاعات النشاط المختلفة .

ولكن هذه القطاعات تحاول فى حقيقة الأمر التمشى مع ما تعلنه الدولة من قرارات فى هذا الصدد بدون التزام دقيق بها ، كما يحدث فى انجلترا أو فى بعض الدول الغربية الأخرى، وهكذا نجد أنه حتى الدول التى يقال إنها رأسمالية فى بنيتها الأساسية قد أخذت بمبدأ التخطيط لأنه لا يمكن لدولة فى القرن العشرين تحترم شعبها أن تهمل السير فى هذا الاتجاه ، وقد كان علينا أن نسير فى خطى متعرجة بدون إحصائيات أو بيانات دقيقة فيما قبل ، ثم بدأنا خطة خمسية مهوشة ونحن عاجزون عن تكوين صورة دقيقة متكاملة لإحصائيات الموارد والعمالة ، والنقد والإنتاج والاستهلاك، فهذه كلها تقريبات فى تقريبات تعتمد على عينات معظمها اعتباطى .

ولما كان التخطيط هو لغة العقل أو هو وليد منهج متكامل واضح المعالم فإن أى مجتمع يهمل هذا الأسلوب ينزلق حتما إلى مهاوى العفوية والارتجال وهذا ما نلاحظه فى معظم إنجازاتنا حيث يغيب دور العقل ، وتتسم مواقفنا بغلبة الحماس والانفعال الموقوت . إذ حينما ينفض الموقف

وتفقد حدة هذا الحماس الذى أحطناه به ، فسرعان ما يكون مصيره إلى التجاهل والنسيان وكأنه لم يقر على مســـرح الأحـــداث يوماً ما ، فيتوارى كشبح من أشباح الذكريات التى لا نكاد نحفل بها ، ذلك لأننا تناولناه عاطفيا فحسب وأثرنا حوله انفعالا موقوتاً تضاءل مع الزمن حتى تلاشى . أما إذا وضعنا أمثال هذه المواقف موضع النظر العقلى وربطناها بمنهج حيوى وبتخطيط عام لمشكلاتنا فإننا سنتمكن فى المستقبل من تلافى تكرار هذه المواقف والوقوع فى مثل هذه الأخطاء .

ولعلنا نسمى الحلول التى نصل اليها فى كثير من مشاكلنا بأنها حلول مناسبات فحسب فلا نكاد نسمع عن رئيس يزور مدينة حتى ترصف الطريق أمامه وتوضع السواتر التى تخفى المنازل المنهارة والطرق المليئة بالقاذورات والمناظر المؤذية التى قد يطلع عليها الرئيس أو الوزير . وأذكر لذلك مثلين أسوقهما للدلالة على ما أقول ولأنهما حدثا على مسمع منى: فحينما أراد رئيس الجمهورية أن يزور ما يسمى بالوادى الجديد أقاموا له مهرجاناً كبيراً على أرض هذا الوادى ونصبوا له السرادقات .

وصدرت الاوامر بجمع أبقار المنتفعين ووضعها قبل يوم فى مكان واحد ثم كتابة عقود تمليك جديدة لكى يوزعها الرئيس عليهم مع أن معظمها كان قد تم توزيعه قبل أكثر من عام، وكذلك فإن الأرض التى لم تنتج جاءوا لها بخضروات من سوق العتبة بالقاهرة ووضعوها فى السرادقات على أنها من هذا الوادى ولم يكن رئيس الجمهورية يعلم بهذا كله ، وهكذا انطلت الحيلة عليه وعاد الناس صفر اليدين يجمعون ما قيل بأنه قد وزع عليهم من جديد ، وهو فى حقيقة الأمر ما كانوا يمتلكونه بالفعل، وهكذا يسخر أصحاب القيادات الوسطى العفنة من الرؤساء

ويحيطونهم بستار حديدى للتعمية على ما يجرى فى غمار حياة هـذا الشعب المسكين .

أما المثل الثانى فقد حدث فى الضاحية التى أقيم فيها صيفاً ، فقد تعهدها المسئولون بالرى والإنماء وبمختلف مظاهر الحياة العصرية لأن رؤساء الجمهورية كانوا يتخذون منها مصيفا لهم يقتطعونه من هذا الحى وكذلك الجزء الأكبر من الحدائق الغناء والشاطىء الجميل دون رقيب أو محاسب بحد من مراتع اللهو والترويح التى أقامها رجال الثورة منذ بدايتها ، بحيث أصبحنا نرى بدلا من «فاروق» واحد أشكالا متعددة لجلالته التى كنا نحمد الله على الإطاحة بهـا وبه عند تفجير الثورة . وأذكر أن مجلس النـواب فى أواخر العهد الملكى كان قد فجر قضية إصلاح «المحروسة» وعارض نواب الغالبية الوفدية فى الموافقة على نفقات الإصلاح ولكن أحداً لم يعارض أثناء الثورة فى أن يكون لكل واحد من قيادتها «محروسة» أخرى وأن يتم إصلاح المحروسة التى أعدت لزيارة يوغسلافيا بتكلفة أكثر من ثلاثة ملايين جنيه بينما عارض البرلمان فى أن يصرف ما يقـرب من ربع مليون جنيه على «محروسة واحدة» أثناء الحكم الملكى ، وهكذا تشير الشواهد فى اتجاه واحد وهو أن عصر استغلال الشعوب العربية الإسلامية لم ينته بعد وأن معظمها لا يزال يرضخ تحت تأثير القهر والاستغلال والعبودية .

ونعود فنذكر حقيقة ما يجرى فى هذا المصيف الذى أسكن فيه بعد استطرادنا السالف ، فنشير إلى أن الكهرباء بدأت تنقطع بانتظام خلال شهر رمضان وكذلك أصبحت المياه لا ترقى إلى مستوى الدور الثالث أو الرابع بينما كان الشعب كله يحسد هـذا الحى على انتظـام المرافق فيـه ونظافته ، ففى فترة اختلت فيها كل موازين المرافق العامة من أدنى البلاد إلى أقصاها

أما السبب الحقيقي لهذا التغيير المفاجيء في حالة انتظام المرافق ، فإنه يرجع ـ ويا للأسف إلى أن رئيس الجمهورية الجديد قد اختار مصيفا جديدا في غير هذا الحي ، وإذن فليواجه هذا المصيف الذي أهمل ، مصيره التعس مع سائر الأحياء الأخرى ، ولتتجه أنظار الإدارة إلى مقر الحاكم الجديد لتزييف الواقع وتقديم قرابين النفاق دون نظرة شاملة تضع عمليات الاصلاح المخطط الشامل في وضعها الصحيح .

ولا أريد أن أسوق أمثلة أخرى ليس من مصر فحسب بل من بلاد إسلامية كثيرة غابت عنها شمس العقل وبهت فيها الوعي واليقظة ونامت عنها عيون النقد الفاحص مثل السودان والمغرب والجزائر وليبيا وغيرها من بلاد المشرق العربي والإسلامي ، ويرجع هذا كله إلى أننا قد أبطلنا استخدام العقل في أمورنا الدنيوية والدينية على السواء . ومن ثم فإن استخدام العقل يصبح أول شروط اليقظة وذلك للتمييز بين ما يصلح وما لا يصلح لنا من آراء ومذاهب وأفكار مستوردة من الغرب ، تلك التي يجب نبذ الفاسد منها واستخدام أفضلها وأكثرها بقاء في حياتنا وفي مجتمعاتنا العريضة .

وهذا هو موضوع سلسلة الدراسات في الفكر الإسلامي التي نقدم لها بهذا الكتاب . فسنعرض فيها لما طرأ على الفكر الغربي من مذاهب وآراء ثم نحاول وضعها على منبر النقد الإسلامي لتمييز غثها من ثمينها وبيان أوجه الرأي فيها ، بنزاهة وموضوعية حتى تكون سلسلة الدراسات منارة للفكر الإسلامي متحررة من كل قيد سوى نظرة عقلية فاحصة ملتزمة بالكتاب والسنة ، وبذلك نحول بين القائلين بمنهج الاتباع والتقليد إذا كان ينتهي بأصحابه إلى الجمود والتحجر العقلي . وهكذا نمهد السبيل أمام شباب الإسلام لاستخدام العقـــل وجلب كل منـاهج وأساليب الفكر والتكنولوجيا الغربية بكل وسيلة ممكنة .

نعرض أولا كتمهيد لهذا البحث لمقومات الحضارة الغربية بين الدين والعلم.
ثم ثانيا لنموذج أو أكثر من الفكر الغربي المعاصر متبعين في عرضه منهج الغزالي الذي توخاه في استعراض آراء الفرق توطئة الرد عليها كما فعل في كتاب الرد على الباطنية وفي كتاب «تهافت الفلاسفة» ... الخ . فهو يتبنى موقف المفكر أولا ويعرضه في وضوح وتفصيل كما لو كان يتحدث بلسانه حتى يعطيه كل فرصة للإبانة عن اتجاهاته ، وبذلك يقطع خط الرجعة على أتباع هذا المفكر أو ذاك الذين كثيرا ما يزعمون أن المعارضين لمثل هـــذه المذاهب المارقة - كالماركسية مثلا - إنما يعجزون عن إدراك حقيقتها وسبر أغوارها ، ومن ثم فإن القصور لا يلحق بها - على حد قوله بقدر ما يعزى إلى عقول الذين لم يفهموها.

ولما كانت جمهرة رجال الدين يستنكفون من الدخول في دراسة تفصيليـــة لأسس الماركسية وتركيب المادية الجدلية والتاريخية خشية منهم أن تلتاث العقول بها ، فانهم لهذا كثيرا ما يعجزون عن الرد الصحيح على أتباعها لأنهم أصـــدروا أحكامهم عليها قبل الدراسة الدقيقة والمستوعبة . ومن ثم فاننا سنطرح باستفاضة قضايا الفكر الماركسي ثم نحاول الرد عليها في دقة واستيعاب كبيرين .

الحضارة الغربية بين الدين والعلم

(أ) إذا كانت الحضارة لابد لقيامها وازدهارها من علم وتخصص دقيق في مجال البحث ، يصنع التقدم ويحرز النجاح في مجال الكشف عن أسرار الطبيعة، فإن هذا الارتباط العضوى بينهما يدفع بنا إلى التأمل العميق فى العلاقة الجدلية بين العلم والحضارة وكيف أنه لا مناص لاحدهما من الآخر . ففى عصور التأخر العلمى مثلا نبحث عن الحضارة المزدهرة فلا نجدها ، والعكس صحيح إذ أنه فى عصور الركود الحضارى يأخذ العلم فى التدهور ويعكف النظار فى عصور التأخر على اجترار العلم القديم وكتابة التآليف الجامعة والعزوف عن الابتكار والإبداع فى كل مجال ، هذا ما حدث بالنسبة لحضارة اليونان القديمة فى عهد ركودها وفى الحضارة الإسلامية منذ بداية القرن السابع الهجرى إلى ما بعده.

ولا يستطيع أحد أن ينكر دور الدين وارتباطه العضوى بكل من العلم والحضارة فى القرون الوسطى المسيحية وفى عصر الازدهار الإسلامى الأول .

والأمر الذى نلاحظه على الصلة بين العلم والدين والحضارة أنها كانت وثيقة إلى حد كبير فى القرون الوسطى المسيحية بحيث أن الحياة العامة فى أوروبا المسيحية كان يشوبها طابع دينى خالص هو أقرب إلى الجمود والتحجر واصطراع المذاهب منه إلى الاستقرار والأمن والسلام وذلك كنتيجة لحركات الاضطهاد المسيحى فى التعصب والتى انشعبت معها المسيحية إلى فرق يسم بعضها البعض بالهرطقة والمروق عن الدين أوغل أصحابها كما حدث بين المنادين بالتعميد الجديد وبين الكاثوليكية فى أوربا، وكذلك بينها وبين البروتستانت، وادعاء كل كنيسة بأنها هى التى تعبر عن الآراء المسيحية الحقة ، ولم تع المسيحية درس التسامح الدينى الذى غرسه الإسلام فى منابره الجديدة فى الأندلس وصقلية وعلى تخوم الشام

وصولا إلى أواسط أوربا بعد غزو العثمانيين لها حيث كان من نتائجه أن فضل بعض المسيحيين فى وسط أوربا الدخول فى الإسلام على الاستمرار فى أعتناق المسيحية (١) وهذا دليل على أن الإسلام بمبادئه السمحه هو أقرب الأديان إلى الفطرة ، ومن ثم إلى العلم ؛ فلم يكن الدين إذن فى مثل هذه القرون بشكل عائقا حضاريا بالنسبة للعلم بل كان حافزاً للإنسان المسلم على المضى قدما فى الكشف عن مضامين الوجود وأسراره، ولا نجد كتابا سماويا بوجه النظر إلى الفكر وإلى العلم وإلى احترام العلماء واعتبارهم ورثه الأنبياء مثل القرآن، وقد جمع الغزالى(٢) فى إحيائه معظم الآيات والاحاديث التى ترفع من شأن العلم والعلماء وتفضلهم على الإنسانية وكيف أن الإسلام هو الدين السماوى الوحيد الذى يجعل طلب العلم فريضة على كل مسلم ؟

هذا كله حدث فى بلاد الإسلام ، فإذا وجهنا الأنظار إلى الغرب المسيحى فإننا نجد حصيلة القرون الوسطى متمثلة فى محاكم التفتيش وديوان الفهرست وصكوك الغفران وقتل الأبرياء واضطهاد العلماء والمبرزين فى كل مجال من مجالات الفلسفة والعلم ، وحتى أصحاب الآراء التفسيرية المتحررة فى مجال الدين نجدهم حينما استقر بهم المقام فى الأندلس المفقود يعمدون إلى إهدار القيم الإسلامية بل وهدمها، ويدفعون الناس إلى الارتداد بالقوة عن الإسلام وضرب أعناقهم إن رفضوا إلصاق الصلبان فى وجوهم وإعتبارهم حيوانات داجنة عن طريق القهر والإذلال على يد حكام عتاة من أمثال فردناند وإيزابلا ، ويستصرخ المسلمون بإخوانهم فى الدين وبالعالم كله فيقابلون بصمت حزين ، وفى نفس الوقت كان

(1) Thomas Arnold Preach of Islam

(٢) راجع إحياء علوم الدين للغزالى جزء أول كتاب العلم من ص ٤ - ٨٩ - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة .

البابا عيك المؤمرات لمنع الشاميين ومصر من إغاثة هؤلاء الضحايا الذين أريقت دماؤهم على مسمع ومرأى من العالم كله باسم المسيحية إمعانا فى قتـــل الأبرياء ووأداً لروح الإسلام حتى انتشرت المراثى فى الأندلس نفسهـــا وبين سكانها المرتدين غصباً عن الإسلام، وغشى الغناء فيها الحزن القاتم والسواد الأليم والكآبة الموحشة أسفاً على ضياع الإسلام ومجده وحضارته دون بديل حضارى أو علمى أو دينى مكافىء فى ذلك العصر .

ولكن العلم العربى كان له أثره الإيجابى الكبير فى إيقاظ نفوس هـذه الفئة الباغية ودفعها إلى التحرر من ربقة تعاليم اللاهوت الجامد والعمل على إستخدام العقل فى حل مشكلات الحياة والمجتمع بل والدين أيضاً .

وقد بدأ هذا المنهج العقلى الجديد يثبت أقدامـه فى أوربا فى عصر النهضة كنتيجة أساسية من نتائج انتشار العلم العربى فى الغرب المسيحى ، ومع هذا فإن العلـــماء والفلاسفة فى القــــرنين السادس عشر والسابع عشر كانوا لا يزالون على حـــــذر من سطوة رجال الدين ولا سيما فى القارة الأوربية، ويدل على ذلك ما لاحظناه من عناصر لاهوتية فى الفكر الأوروبى المبكر عند ديكارت وباسكال مثلا، ففى مذهب ديكارت يتضح تأثير اللاهوت سواء فى نقطة الانطلاق أو فى بنية المذهب على السواء ، وكيف أن ديكارت نفسه كان يخشى سطوة علماء الدين فى عصره ، وهكذا كان بسكال ، بل لقد كان مالبرانش فيلسوفاً دينياً محضاً يعيش فى أعماق اللاهوت المسيحى بما قدمه من نظرية فى النعمة الإلهية وفى الرؤية فى الله . (١)

وإذا كان اسبنوزا قد اتبع منهجاً لا يتسم بالولاء الدينى أو بالخضوع لسلطة اللاهوت ـ رغم ديكارتيته ـ فإن هذا إنما يعزى إلى يهوديته، وكيف أنه حاول أن يضع علماً لنقد الكتب المقدسة من ناحية الدراسة التاريخية للنصوص وتأويلها

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى (الفلسفة الحديثة) ع

وكان اسبنوزا جريئاً ومتحرراً من كل قيد لانه لم يكن مسيحياً حتى يعمل حساباً لعلماء الدين المسيحى ، ومع ذلك فقد كانت كتبه موضع تحـــريم من الكنيسة ، وأدرج فى سجل الفهرست وحكم عليه بالهرطقة بسبب كتابه : (مقال فى اللاهوت والسياسة) .

ولم تلبث الثورة الفرنسية أن تفجرت بعد عصر من التساؤل ومحاولة الكشف عن فطـــرة الإنسان الأساسية وتمثل هذا فى كتابات فولتير (١) وروسو (٢) وغيرهما من كتاب فرنسا ، أو كانط (٣) فى ألمانيا أو هيوم (٤) ومدرسته فى انجلترا . ولقد جاءت الثورة كحصلة لهذا التراث الفكرى العظيم فى أوربا حيث كانت المعول الأخير الذى اهتزت معه سائر القيم الدينية ، وكان أن تعرض الثوار الفرنسيون لرصيد الكنيسة ، ولأفعالها المخزية فى أوربا من ناحية تدمير قيمها وتنكيس مبادئها وسرقة شعوبها وحبك المؤمرات حول رعاياها بصورة مخزية تمثلت على الأفضل فيما كان يحدث فى الولايات الإيطالية المزدهرة من مؤامرات وفتن بسبب تدخل رجال الدين وإثراء الكنيسة فى القرون الوسطى وفى بدايات العصر الحديث ، ربما لا يخرج عما يذكره مكيافيلى(٥) فى كتاب « الأمير » من تسجيل لهذه المآسى التى كانت تجرى فى هـذه الولايات ، من تآمر خسيس بين أمرائها بتأثير من الكنيسة تحقيقاً لمآرب رجالها ومصالحهم الدنيوية واختزان لأجود أنواع الأنبذة وامتلاكها لخمس أراضى الدولة فى فرنسا وهو الجزء الأكثر

---

(١) فولتير (١٦٩٤ — ١٧٧٨ م) .
(٢) روسو (١٧١٢ — ١٧٧٨ م) .
(٣) كانط (١٧٢٤ — ١٨٠٤ م) .
(٤) هيوم (١٧١١ — ١٧٧٦ م) .
(٥) مكيافيلى (١٤٦٩ — ١٥٢٧ م) .

خصوبة فى هذه البلاد . ولهذا فإن رجال السياسة والعلم بعد الثورة الفرنسية عملوا على فصل الدين عن الدولة وكذلك عن العلم . وظهرت طائفة المفكرين الأحرار فى العالم الغربي الذين يعتقدون أنهم يستطيعون الوصول إلى الإيمان عن طريق النظر العقلى دون الالتزام بالوحى السماوى ، أو الطائفة الأخرى التى كانت تبشر بطرح الدين السماوى واستبعاده وعدم الالتزام به سواء فى الحياة العامة أو الخاصة .

وقد ظهر فيما بعد الشعار الخطير والقائل بأن الدين أفيون الشعوب . فكيف ينقل شبابنا هذا المثل السائد فى أوربا لكى يطبقوه على مطلق الدين وعلى الإسلام بصفة خاصة ، بينما تحمل المسيحية فى أوربا رصيداً ضخماً من الفساد والإفساد يجعل تطبيق هذا المبدأ صحيحاً عليها بينما يخطىء تماماً كل من يحاول تطبيقه على الإسلام . فإذا كانت المسيحية قد ألحقت أضراراً بالمجتمع الأوربى الوسيط والحديث فإننا نجد الإسلام على العكس من ذلك ، وقد تضخم رصيده فى الدفاع عن المسلمين وحمايتهم ، فرجال الإسلام هم الذين حموا الوطن الإسلامى من التتار والصليبيين ، ولا زلنا نذكر المواقف المشرفة لعلماء الدين الإسلامى ورجاله وكيف أنهم يجودون بالمال والرجال فى سبيل إحقاق الحق ورفع راية الإسلام فى كل مكان .

فضلا عن أن الإسلام يقدح فيما يصمنا به الغرب من خضوع أعمى للحاكم المستبد إذ أن هذا أمر نسبى ، وقد لا يصدق إلا فى عصور الظلام والركود الحضارى ، مع هذا فإن الحاقدين من علماء الغرب قد نسوا أن إطاعة الحاكم أو ولى الأمر إنما تقوم بشروط تحقيقاً للآية الكريمة (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم)(١) فلا بد إذاً أن تكون الطاعة فى إطار ما أمر الله به أن يتبع من مسائل وأمور ، فلا طاعة لحاكم فى معصية الله ولا خضوع لولى أمر فى أمر

(١) سورة النساء الآية ٥٩ .

حرام بل إن الحاكم الذى لا يطبق الشريعة يجب عزله أو محاكمته أو معارضته حتى يثوب إلى الرشد .

وتحقيقاً لاستقرار الامور والتزام الرعية بالشريعة فى مجتمع إسلامى ، أوجب النظار من أهل الإسلام شروطاً ينبغى أن يتصف بها الحاكم المسلم ومنها : اكتمال العلم والتقوى والورع والصدق والإخلاص ... ألخ ونجد توصيفاً كاملا للحاكم فى كتب علماء السياسة المسلمين من أمثال الفارابى والماوردى .

(ب) وإذا مضينا مع التاريخ فى مساره إلى القرن التاسع عشر فإننا نلاحظ انفتاح عصر جديد يموج بالنزعات اللادينية وبجموح شديد نحو الإستعمار ، ويظهر دعاة الفكر المادى (١) من أمثال (فيورباخ) وغيره ، ويرى هؤلاء أن الدين هو محض اختلاق ووهم كبير ابتدعه الرؤساء المسيطرون على الناس لإحكام قبضتهم عليهم وتسيير العامة بالطريقة التى يرونها لتحقيق مصالحهم ، لا سيما بعد أن ظهرت خطورة حركة تحرير العبيد فى العالم .

فهؤلاء الماديون يرون إذن أن البديل الإنسانى للرق المادى هو ازدياد قبضة الدين على الناس حتى يعوض القادة والحكام — بالسيطرة الدينية — عما فقدوه عن طريق حركة تحرير العبيد ، وهذا أمر بالغ الخزى والعــار تنضح به مواقفهم الإلحادية التى تدعى لنفسها مكان الصدارة فى موكب الحضارة والحرية . فضلا عن أنه ليس لهم الحق فى أن يتكلموا باسم الحــرية بعد أن حملوا لواء الإستعمار وهــو السند القوى للرأسمالية الغربية .

ومن ثم فإن ظهور الفكر الماركسى لم يكن عبثاً بل جاء فى عصر تمخض عنه

---

(١) راجع للمؤلف — الفلسفة ومباحثها — الجزء الخاص بالمادية .
راجع للمؤلف أيضاً النظم الاشتراكية .

« داروين » و « سبنسر » و « ولامارك » أى عن نظرية فى النشوء والارتقاء « يرى أصحابها أن الحياة لا خالق لها وأن هذه الكائنات الحية ما هى إلا آلات تطور بعضها عن طريق البعض نتيجة للآلية وللصدفة البحتة فكأن القرن التاسع عشر كان مجالا واسعاً لانتشار الفكر المادى وإزدهاره كنتيجة لعوامل كثيرة منها : الكشوف الجغرافية والاستعمار وقيام الرأسمالية بعد تلاشى نظام الحرفيين وإستيعاب أوربا العلم والحضارة الإسلامية . كل هذا أخذ يتفاعل لكى يصب — بعد فترة طويلة من الكلاسيكية والرومانسية — فى القرن التاسع عشر أى إبان الثورة الصناعية الكبرى وعصر اكتشاف البخار حيث تضخم تأثير المادة وأصبحت هى الإله المسيطر على عقول النـاس بعد إزدياد سرعة المواصلات وتقريبها بين القارات، وكان لهذا كله أثره فى تنكيس القيم الدينية وإعلاء شأن المادة (١) .

ويلاحظ أن المادية قد بدأت مسيرتها فى أوربا ـ ولاسيما فى فرنسا ـ فى أواخر القرن الثامن عشر ، ووصلت إلى ذروتها حينما انتصرت الثورة الفرنسية وحطمت البورجوازية كل صور الإقطاع، وأطاحت بالمثالية الدينية وأحلت مكانها الرأسمالية المتحررة. وكان من أهم دعاة المادية فى أوربا ـ وفى فرنسا بصفة خاصة ـ فى خضم هذا الصراع الايديولوجى ـ جوليان لامترى، وديدرو، الذى كان أول من استخدم الجدل بالمعنى الهيجلى قبل هيجل .

وعلى أية حال فقد كان هؤلاء الماديون أعداء الإقطاعيين والدين والصورة التى آلت إليها المسيحية فى أوربا. وللمثالية بكل صورها بوجه عام، فقد ساهم هؤلاء المفكرون فى تطور الفلسفة المادية بقولهم بمبدء وحدة المادة والحركة، فالمادة فى نظرهم

---

(١) راجع للمؤلف : النظم الاشتراكية .

هى كل شيء يؤثر على أعضاء الحس فى الإنسان، وأما الحركة فإنها ترجع إلى المادة نفسها كمصدر لها وليس إلى إله خالق أو محرك أول يكون مصدراً لها ، فلا تتم حركة المادة إلا بحسب قوانين الطبيعة البسيطة الثابتة التى لا يستطيع الإنسان تغييرها أو إيقافها . ومن ثم فإن عملية المعرفة عند الماديين إنما تتمثل فى انعكاس موضوعات العالم الخارجى المحسوسة على الذهن ، وهذا الانعكاس يولد الإحساس الذى هو الأساس الوطيد المعرفة ، وقد كانت وجهة النظر هذه هى السائدة فى ذلك العصر فى المدرسة الانجليزية عند لوك وهيوم وحتى عند باركلى حينما تحولت عنده الأشياء المحسوسة إلى أفكار ... وأما كانط فقد تكلم عن الانطباعات الحسية الآتية من الخارج والتى تكون مصدراً لمعارفنا حينما تكسوها ذواتنا العارفة بصورتى الحساسية ، وهما صورتا الزمان والمكان . ويلاحظ من ناحية أخرى أن الفلاسفة والمفكرين فى هذا العصر سواء كانوا ماديين أو غير ماديين ، كانوا يتخذون موقفاً معيناً من الكنيسة لقولها بخلق العالم وخلود الروح ، بل لقد ذهب البعض منهم مثل فيورباخ ، وغيره إلى القول بأن الدين هو آلة لاستعباد الشعوب وحياً عن طريق استغلال رجال الدين لجهل الشعوب وخوفها من القوى الطبيعية المجهولة ، ولا يمكن القضاء فى نظرهم على حق الاستعباد إلا بالتربية وتقدم العلم ؛ هذا عند الماديين الحسيين الذين ينكرون الدين ويقفون موقف العداء الصريح من الكنيسة ومن كل ما هو روحى ويعتقدون بذلك أنهم يكونون قد حلوا مشكلة الثنائية الفلسفية التى هى المشكلة الأساسية فى الفكر الفلسفى منذ نشأة الفلسفة إلى يومنا هذا . وفى نظرى كما سنرى بعد استعراضنا الفكر الماركسى أن أى محاولة لتجاهل الثنائية - سواء كانت واقعية أم فلسفية مؤقتة أم أزلية أو أبدية إنما هو أسلوب غير مشروع للهروب من المشكلة واصطناع حلول متعسفة كتلك التى يقدمها الماديون وعلى رأسهم ماركس وأتباعه .

على أن هؤلاء الذين يتبنون المادية ويتعصبون لقضاياها ، قد يكونون أبعد عن التناقض والحيرة من الذين يحاولون الجمع بين المثالية ، والمادية ثم يفشلون فى تبرير هذا الجمع ، بينما فيقعون فى تناقضات مع أنفسهم تهتز معها مذاهبهم ، وتكاد تتهاوى من تخاذل بنائها الفلسفى ، ومن هؤلاء كانط فبعد أن اتخذ مساره الفلسفى فى كتابه «نقد العقل الخالص» بحيث التزم فيه بنوع من التوفيق بين مادية أدخل عليها نوعاً من التخير والتنظيم تحت صورتى ـ المكان والزمان ـ ومثالية ذاتية يحدها فى الصيغ التى يضيفها إلى التأثرات الحسية الآتيه من الخارج والتى لا تشكل فى حقيقة أمرها موضوعات خارجية متكاملة ذات أشكال مميزة واضحة المعالم ـ نجده بعد هذا يتلفت فيبحث عن البعد المثالى فى فلسفته ، وعن مصدره المتعالى ، ولما يعجز عن إدراكه بحيث لا يجد سنداً له نراه يكتفى بالصيغ الذاتية التى يضيفها الفكر للتأثرات الحسية التى أشرنا إليها ، فكأن الذهن العارف لا يعرف حقيقياً بقدر ما يعتبر مشيداً متدخلا فى بناء موضوعات المعرفة التى يصيغها ويقيمها ويقدمها مع التأثرات الحسية فى إقامة الموضوع . وهكذا يقوم الموضوع كما هو بعد إسهام الصيغ الذاتية بدون تأثير أو علية أية جواهر روحية آتية من الخارج من أى عالم أو مصدر روحى متعال على التجربة إذ أن هذا الأسلوب فى نظر كانط يعتبر أسلوباً للهروب.

لم يبق إذن أمام كانط سوى أن يلجأ إلى حيلة مذهبية يضعها على النحو التالى : إن ما استحال عليه تبريره باسم النظر فى «نقد العقل الخالص» سيكون مهيأ للاعتراف به باسم العمل فى «نقد العقل العملى» . ويقصد بذلك المسلمات الدينية والإيمان بوجود خالق لهذا العالم ، الأمر الذى رفضته المادية تماماً وحرص كانط على قبوله لكى يحافظ على نفسه مسيحيتها وهو المسيحى المؤمن . ولكن منهج العقل العملى الذى قبل كانط الدين باسمه كان أسوأ من منهج الماديين الذين كانوا على الأقل منطقيين مع أنفسهم بإنكارهم منذ البداية للدين وحقائقه ـ بينما لم يستطع كانط أن يبرهن نظرياً على صحة الدين وقضاياه ، فأصبحت قضايا عالم

الروح معلقة لا تبرير لها عنده .

وهكذا نجد أن روح العصر كانت تؤذن بالشك فى الدين وتعليق قضاياه ووضعها وضعاً غير لائق بها سواء عنـــد الماديين أو عند الموفقين بين المادية والمثالية .

ويبدو أن هـــذا العصر الذى كانت محصلته ظهور مفكر مثل فيورباخ أستاذ ماركس، كان قد أحكم قبضته على العقل الإنسانى بطريقة لم يستطع الفكاك منها ، ولم يكن للعالم الإسـلامى فى ذلك الوقت شأن كبير أو أى تأثير فى مجريات الأمور العالمية ، إذ كنا لا نزال نغط فى شخير عصر الظلام أو نتعثر فى يقظتنا تحت ضربات المستعمر ، ومع هـــذا فإن بعض المستنيرين من رجال الفكر الإسلامى المعاصريين أمثال جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده قد أسهموا فى الرد على غلواء المادية وضراوة الفكر المادى على وجه العموم .

وحتى دعاة الفكر المثالى الذين ظهروا فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، وعلى رأسهم هيجل نجد أنهم قد استغلوا أسوء إستغلال من الماديين الذين تلقفوا مذاهبهم لكى يعطوها طابعاً مادياً واضعين فى أذهانهم أن هيجل نفسه لم يتكلم عن إله خالق فى مؤلفاته بل اكتفى بالإشارة إلى « المطلق » وأثره ومساره فى الوجود وفى التاريخ سواء كان هذا المسار موضوعياً أم ذاتياً، ولم يطابق بين فكرته عن المطلق وبين الإله الخالق . وكذلك استطاع أصحاب مذهب التطور المنكرين لفكرة الخلق من أمثال لامارك وداروين وسبنسر أن يمكنوا لآرائهم التى كان يؤمن بها معظم المثقفين حين ذاك ، وظهر أيضاً وأوجست كونت،صاحب الوضعية الذى يرى أن الإنسانية مرت بثلاث حالات هى : المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية وثالثها المرحلة الوضعية التى تحجب الدين، وهو يقصد

من هذا التقسيم الإشارة إلى إنتهاء المرحلة اللاهوتية إذ أنها كانت تتألف من « الفيتيشية » ثم دين تعدد الآلهة وأخيراً مرحلة وحدة الإله أى دين الإله الواحد مثل اليهودية أو الإسلام. وإذن فإن أوجست كونت كان يرى أنه مع بداية المرحلة الوضعية ينبغي أن يكف الناس عن التدين والتعلق بالدين أى التسليم بعدم بوجود إله ثم يمضون فى حياتهم غير معترفين بالدين ، إذ أنه إنما يرجع بكل صوره - فى نظرهم - إلى مرحلة سابقة تاريخياً على ظهور الفلسفة والعلم .

والغريب فى الأمر أن أوجست كونت حينما أحب فتاة وأخلص لها أخذت تتمثل له فى صورة الإله فأقام لها كنيسة فى بيته وجعلها المعبود الأعظم وجعل من نفسه عابدها وكاهنها الذى يقوم لعبادتها وإقامة المراسم الدينية أمام هيكلها ، فكيف يمكن إذن التسليم بموقفه هذا ، وقبول وجود إله آخر ودين آخر فى المرحلة الوضعية التى قرر أوجست كونت أنه بظهورها تختفى جميع صور الدين تماما ؟

اميل دوركايم وموقفه من الدين :

يعد إميل دوركايم رائداً للمدرسة الإجتماعية المعاصرة بعد أوجست كونت وقد لا يعد أول منشىء لعلم الإجتماع من الناحية العالمية ذلك لأن بحوثاً غزيرة قد صدرت حول هذا الموضـــوع وأرجعت نشأة علم الإجتماع إلى ابن خلدون صاحب «المقدمة» الشهيرة فيما أسماه «بعلم العمران» ، والفرق بينهما كما يقول المتعصبون لمذهب إميل دوركايم أنه قد أقام مذهبه على أســاس منهج ميدانى رتب فيه مواصفات بحث الحالة والاستبيان والمسح الإجتماعى مستخدماً فى ذلك الطرق الإحصائية المختلفة إلى آخر ما تضمنه كتابه قواعد المنهج فى علم الإجتماع ، ولكنه قد جعل الطريقة التاريخية المقارنة أيضاً كطريقة معتمدة فى البحث الاجتماعى فالتاريخ عند دوركايم يعتبر أيضاً معملا لعلم الاجتماع بالنسبة للشعوب والمجتمعات البائدة ، أما بالنسبة للمجتمعات المعــاصرة التى تعيش بين ظهرانيهــا ، فقد رتب

لها المناهج التى أشرنا اليها فى مقدمة الحديث عنه، وعلى هذا فإن ابن خلدون لا يختلف كثيراً عن دوركايم إذ أنه يستخدم مثله الطريقة التاريخية المقارنة ليستخرج منها القوانين الاجتماعية المنظمة للظواهر عن طريق الاستقراء العلمى ، وهو أيضاً أى ابن خلدون يطبق القوانين المشتقة من واقع المجتمع على المجتمعات الإنسانية كلها. ومن ثم فإن هذه القوانين تتسم بالصفـــة الموضوعية كما يطالب دوركايم فليس الفرق ببعيد إذن بين كل منهما فى تناول قضايا المجتمع وظواهره ، وعلى الأقل من الناحية التاريخية . على أننا لا يجب أن ننكر الجهود التى بذلها دوركايم ومدرسته لتنمية وتطوير الدراسات فى هذا الميدان، وكيف أن ازدهار العلوم الإنسانية ونضوجها إبان القرن التاسع عشر والقـــرن العشرين إنما يرجع إلى دوركايم من حيث انفتاحه على ميادين شتى وأقسام متعددة للبحث والنظر الإجتماعى .

والذى يهمنا فى هذا الأمر أيضاً هو موقف دوركايم من الدين وقضاياه . فعلى الرغم من أنه يرى أن الدين هو المحرك الأساسى فى الحياة الإجتماعية ، إلا أنه انطلاقاً مع موقفه الحسى الرافض للروح ولوضعها الأنطولوجى وقيمها العميقة نجده لا ينظر إلى الدين إلا من خلال تأثير صبغته الاجتماعية على البشر ، أى من ناحية تأثر الشعوب والمجتمعات بالطقوس الدينية والشعائر الحسية والمراسم التى تمارس أثناء الصلاة ، وفى استقبال المولود وفى الطقوس الجنائزية وأثناء الحرب وحالات الصيد والقنص والزواج وغيرها . فلا يبحث دوركايم مثلا فى صحة هذه الأديان الوثنية حتى ولو كانت سماوية فانها لا تثير إهتماماً كبيراً لديه إلا من حيث التزام الأفراد والجماعات بها وتأثير ممارساتها عليهم بحيث تكون لها الغلبة والسيطرة فى سائر شئونهم الحيوية الملموسة . ويشرح دوركايم موقفه هذا فى كتابه المعروف المسمى «بالصور الأولية للحياة الدينية» حيث يتكلم عن الصور

الأولية للحياة الدينية ابتداء من الدين البدائى الطوطمى الذى كشف عنه دوركايم من كتابات الرحالة الذين نقلوا إلينا الكثير من عادات وتقاليد وأديان الشعوب البدائية فى القرن التاسع عشر بصفة خاصة ، ولا يهتم دوركايم بمشكلة وجود إله خالق للطبيعة بقدر اهتمامه بتأثير المعتقدات الدينية على الممارسين لها من الناحية الإجتماعية ، وهو الموجه الأساسى للحياة الاجتماعية .

فإذا كان دوركايم قد أدلى بدلوه بعد فيورباخ — معاصراً لكونت وداروين وسبنسر ولامارك إبان القرن التاسع عشر - فهو لم يذهب بعيداً عن إتجاههم الذى يفرغ الدين من محتواه الميتافيزيقى العقائدى ويحيله إلى مجرد شعائر وطقوس إستلزمتها ضرورات الحياة الاجتماعية ، ومن ثم فهم لا يعترفون بوجود إله واحد خالق، أو حياة أخرى بعد الموت أو بعث أو حشر أو نشور أو حساب أو جنة أو نار فتلك أمور تعد فى نظرهم من الأوهام الاجتماعية التى يدعيها الحكام ورجال الدين للسيطرة على شعوبهم .

ويأتى نيتشه فيؤكد هذه المعانى كلها ويعلن (موت الإله) فى صورة قذرة وغير لائقة ، تعالى سبحانه عن أن يمسه ضرر أو يلحق به فناء ، ولكن نيتشه يعد نقطة التجمع لإعصار دافق عميق يعصف بكل القيم الدينية والروحية ولا يرى فيها سوى انعكاسات مادية لانفعالات الناس وتطبيقاً لانتهازية الحكام ، فالدين عند نيتشه هو مجموعة طقوس يتمسك بها العامة والضعفاء من الناس ، وهم العبيد لكى يحيطوا بها السيد الممتاز إرهاباً له حتى يحصلوا منـــه على بعض ما يتوهمون من حقوق بينما كلمة السيد الممتاز هى القانون الاعلى وهى الأمر المطلق فى نظر نيتشه ، فالدين فى نظره ليس سوى ضحية غير مشروعة للعبيد فى مواجهة الممتازين من البشر .

وكانت الماركسية كما ذكرنا من أهم عوامل الهدم للدين فهو أفيون الشعوب في نظرها على ما ذكرنا .

والغريب في الأمر أن المذاهب الروحية التي تصدت للدفاع عن الموقف الديني الروحي عند « إميل بترو » و « برجسون » ، لم تستطع أن تقدم دفاعا حاسما عن الدين بمضامينه الروحية العميقة ، وكذلك لم يكن في مقدورها أن تحـــدد معالم الشخصية الإلهية وأن ترسم الصورة المثلى لإله خالق مسيطر بل اكتفى برجسون مثلا بكلامه عن الوثنية الحيوية والتطور الخلاق دون وضع النقط على الحروف فيما يختص بتحديد وجود الإله كما تصوره الأديان السماوية، وهذا نوع من الروحية المنحلة التي يستخدمها أصحابها للدفاع عن الميتافيزيقا في مواجهة المذاهب المادية المهاجمة للروح وقضاياه .

وإذا كان الماديون قد أغفلوا فكرة وجود إله وهاجموا الدين على وجه العموم فإن هؤلاء الروحيين المعاصرين الذين قد ترسموا خطى هيجل في فكرته عن المطلق بدون تحديد واضح المعالم للشخصية الإلهية وكأننا بصـــدد إله منبث في الطبيعة، أي في الوجود بعامة يعيد إلى الأذهان فكرة الوجود عند بارمينيدس أو عند اسبنوزا مثلا . ونجد أصحاب الموقف الثالث بصدد الدين ومسلماته وقد استبعدوا تناول قضايا الإيمان على مستوى اليقين العقلي الخالص وهؤلاء هم النفعيون والبراجماتيون الذين ربطوا بين الحق والمنفعة وبين الخير والمنفعة ، فكل ما هو نافع وعملي يعتبر حقيقيا بل يعتبر خيراً في نفس الوقت ، فمعيار الحقيقة إذن هو النفع في مجال العمل ، فإذا كان الدين نافعاً في مجال العمل ، فهو حقيقي والعكس غير صحيح . وقد ينجح دعاة الإسلام في تبرير وجوده عن طريق النظرة البرجماسية، ولـكن هـذا التبرير لا يمكن أن يقبله الإسلام الحق إذ أن المسلم ينبغي أن يؤمن بأصول الدين وقواعده أولا إيماناً ميتافيزيقياً كاملا ثم عليه أن يشرع بعد ذلك

بالنظر فى الثمرات التى يجنيها من وراء هذا الدين وأصوله وإلا اهتزت القيم الدينية وأصبحنا نقيس كل أمر دينى حتى وجود الله عز وجل عن طريق المنفعة العملية وهذا ما يمجه الذوق الدينى العام وتأباه الشريعة الإسلامية .

يبقى إذن فريق من علماء النفس وهم أتباع فرويد الذين يعتبر موقفهم أشد ضراوة وأكثر عداوة لظاهرة التدين بصفة عامة، فهم يعتبرون أن الشعور الدينى هو تنفيس عن الليبدو أى أن الحياة الدينية والتزمت الدينى بصفة خاصة إنما يعد مظهراً الجنس ونشاطه , وهذا هو أبعد ما يكون عن الدين الذى يحدد ممارسة الغريزة الجنسية فى صورة الزواج . ويقيم من الشرائع ما يرسم به معالم الحياة الاجتماعية القائمة على الأسرة بكل صورها ومتطلباتها من زواج وطلاق ومواريث وحلال وحرام وقد أفاضت كتب الفقه فى الكلام عن هذه النواحى إفاضة كبيرة .

الأمر الذى لا شك فيه أن هذه المذاهب التى أشرنا إليها إنما ترسم إطاراً واضح المعالم يتشكل فيه موقف معادى للدين بوجه عام ، بدأ منذ عصر النهضة وتكونت به الحضارة الغربية حتى تفجر على صورة إعصار هادر مدمر عند اندلاع الثورة الفرنسية أصوله الجذرية ولقد اشتد هذا التيار الالحادى كما نرى بعد عصر البخار والاستعمار والكشوف الجديدة حيث كشف الأثنوجرافيون والأنثروبولوجيون عن شعوب بدائية غريبة لها أديان وثنية تفوق الأديان الكبرى المعروفة عدداً وطقوساً ، وقد كان هذا الموقف المعادى للدين ذا أثر كبير على تيارات الحياة الفكرية والعلمية والثقافية فى القرن التاسع عشر الأمر الذى دعا العلماء وأصحاب المنهج الجديد إلى الوقوف وقفة حاسمة فى مواجهة الدين ومحاولة الفصل بينه وبين العلم ، بل رفض كل أنواع الميتافيزيقا التى لا يمكن أن يقوم دين ما فى وسط أو

مجتمع ينكرها أو يبطل وجودها وذلك مهما قيل عن جدية المحاولة التى قام بها كانط لفصل الدين ومسلماته عن العقل النظرى وقضاياه .

ولقد تمخض هذا الموقف المعادى للدين عن موجات عارمة من الإلحاد الدينى واكبت مسيرة الحضارة الغربية فى انتقالها منذ القرن التاسع عشر عن طريق البحوث العلمية ، والترجمة ووسائل الإعلام والمواصلات السريعة بين بقاع العالم.

ويحتج أصحاب هذه المواقف الإلحادية والعنصرية أيضاً بأن الإسلام لم يستطع مجاراة العلم والتكنولوجيا فى القرن العشرين، ولهذا فهو فى نظرهم دين غير صالح لهذا العصر .

ولسنا هنا بصدد مناقشة هذه القضية الخطيرة بل سنحاول إلقاء الضوء عليها فى القسم النقدى من الكتاب بعد استعراض النظام الماركسى ، ما له وما عليه .

ولكننا نستطيع القول فى ايجاز أن هذه الدعوى وغيرها ما هى إلا من قبيل الدعاوى الكاذبة المضللة التى أخرجها العنصريون للتمويه على الشعوب والسيطرة على مقدراتهم وهلل لها كتاب القرن التاسع عشر ومفادها أن المسلمين من عنصر « سام » ولهذا فهم ليست لديهم العقلية الفلسفية التى يستطيعون معها ممارسة العلم والمنطق والفلسفة .

ولقد أثبت أصحاب علم النفس الإجتماعى كما ذكرنا كذب هذه الدعوى كما أن المنهج العلمى الحق لا تكتمل خطواته إلا بعد استقراء الوقائع الملموسة ونحن بدورنا نتساءل عن مدى صحة هذه الوقائع التى تمكن استقراؤها للوصول إلى مثل هذه النتائج الحاسمة التى انتهوا إليها وقرروا أنه ليس فى استطاعة العقلية الإسلامية إنتاج العلم والفلسفة ؟ فالعلم إذن برىء مما يزعمون ؟

ولكى نكشف القناع عما يعرض على جمهور المسلمين من ألوان الثقافات الغربية

التى توخر بها وسائل الإعلام كل يوم عن سوء نية أو حسن نية ، عن قصد أو غير قصد، وما يبهر أبصار شبابنا ويذهل أنظارهم من ألوان الغزو الفكرى الغربى الذى يعد فى نظر هذا الجيل علامة على التقدم والسمو فى مجال الثقافة والعلم والمعرفة - ينبغى أن نعرض لبعض نماذج من هذه التيارات الفكرية الغربية التى لا زالت تتحكم فى ثقافة الغرب وعقلية رجاله ثم نعرض للموقف النقدى العالمى والإسلامى بصددها ، وسنحاول بقدر الإمكان أن نترسم خطى باحث ممتاز كأبى حامد الغزالى وتقى الدين ابن تيمية فى منهج استعراض كل منهما للفرق الضالة توطئة للرد عليها . وقد اختلف فى هذا مع فريق من الباحثين الذين يرون أن تحجب هذه المذاهب عن أنظار العامة والخاصة على السواء ، وعن تناول الشباب بصفة خاصة وهم فى هذا إنما يسلكون أسلوب النعامة ، إذ أن وسائل الإعلام الغربى قد أغرقت أسواقنا ومكاتبنا ووسائل إعلامنا بمئات المؤلفات عن هذه المذاهب الهدامة وعن أصولها وجذورها الأولى وفلسفاتها فى جميع أنحاء العالم ، وأقصد مثالا واحداً من بينها هو المذهب الماركسى . ولعلنا نتفق إذن على أنه لكى نتعرض بالنقد لمذهب معين يجب أن نفهمه أولا وأن نعرضه كما يعرضه أصحابه ثم نشرع فى الرد عليه بصورة متكاملة ، وهذا يعد موقفاً سليما حتى لا يقال عنا بأننا لا نعرض للمذاهب الهدامة إما خوفا منها أو مخافة لاتهامنا بعدم القدرة على الرد عليها وكلا الأمرين معيب ومن ثم فإنه ينبغى لنا أن نطيل النظر والتأمل فى حقيقة الماركسية ومقدماتها وتطورها ونظامها المادى حتى تتكشف لنا حقيقتها وأخطاؤها المحدقة بمجتمع يموج بخيرة المؤمنين .

القسم الثاني

الماركسية

القسم الثانى

مقدمة عامة فى : —

تطور الفكر الاشتراكى

يعالج القسم الثانى من هذا البحث الماركسية وأصولها التاريخية ولما كان الفكر الماركسى يمثل إتجاها هاما فى الحركة والفكر الاشتراكى بعامة، لهذا كان من الضرورى أن تقدم لهذا الموضوع بتوطئة موجزة عن الإطار العام الفكر الاشتراكى وتطوره . فما هى إذن الإشتراكية وما معناها وما هو مسار الفكر الاشتراكى منذ نشأته إلى ما بعد الماركسية وتقد حركة المراجعين ؟ (١) .

ولكى يمكن لنا استيعاب الموضوع وتناوله بطريقة شاملة تقسم الدراسة إلى ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى :

وهى مرحلة الآراء التمهيدية والحركات الاشتراكية وهى مرحلة تبدأ من من التاريخ القديم إلى القرن التاسع عشر .

المرحلة الثانية :

وهى تبدأ من بدايات القرن التاسع عشر إلى منتصفه وهى مرحلة بداية الصياغة المذهبية للأفكار والنظم الاشتراكية .

المرحلة الثالثة :

وهى مرحلة الصياغة الكاملة للمذاهب الاشتراكية وهذه المرحلة تمتد من من منتصف القرن التاسع عشر — أى منذ ظهور الماركسية إلى عصرنا .

(١) راجع المؤلف كتاب النظم الإشتراكية الطبعة الثانية من ص ٢٤٣ إلى ص ٣٤٨

ولما كانت هذه المراحل تتداخل تاريخيا لهذا فقد آثرنا تناولها بطريقة مجملة مترابطة :

ونحن نجد أنه فى المرحلة الأولى ظهرت الرسالات السماوية الثلاث - ومن بينها الإسلام - ويذكر المورخون اليهود أن التوراه قد أشارت إلى جماعة تسمى بالجماعة (الاسينية) وهذه الجماعة كانت تعيش فى الشمال الشرقى لشبه جزيرة سيناء - وكانت تحيا حياة مساواة كاملة تنتفى فيها جميع صور الملكية الخاصة - فكان أفرادها يعملون معا ويشتغلون ويوزعون نتيجة عملهم على بعضهم بالتساوى - وقال المؤرخون اليهود إن هذه الجماعة كانت هى البداية الأولى للنظام الإشتراكى فى العالم . ثم نجد بعد ذلك جماعات دينية أخرى سواء فى المسيحية أو فى بعض الأديان الشرقية - قد إلتزمت نظام الرهبنة ونظام الأديرة حيث يعيش الرهبان متعاونين فى كل شىء ويعملون معا سواء بسواء - وربما يتبادر إلى الأذهان أن هذا النظام تطبيق أولى للاشتراكية وكذلك نظام الجماعات التى هاجرت من انجلترا إلى أمريكا الشمالية - نتيجة للإضطهاد الدينى وهى جماعات (البيوريتانز والكويكرز) التى استقرت فى المستعمرات فى أمريكا الشمالية - هذه الجماعات قيل عنها أنها بدايات للاشتراكية - وكذلك جماعات (الجزويت) التى أنشأت مستعمرة دينية فى باراجوى بين سنة ١٦٠٢ م و ١٧٦٧ م - قيل عنها أيضا إنها جماعات إشتراكية .

هذه محاولات كثيرة للمؤرخين لإثبات أن الإشتراكية وجدت قبل القرن التاسع عشر ، وقد ظهرت أيضا جماعات فى أوربا فى القرن السادس عشر يسمى أتباعها بالمنادين بالتعميد الجديد . كما ظهرت جماعة أخرى تنزع إلى الإشتراكية ونادت بمبدأ الأرض لمن يحرثها أو لمن يصلحها - واستولت بالفعل على أراضى البارونات واستصلحتها ووزعتها لصالح أتباعها . وجاءت ثورة (ماهاوزن)

سنة ١٥٢٥ م بقيادة (توماس منزر) بمثابة أقوى تعبير عن مبادىء هذه الحركة .

ويتمسك المؤرخون الانجليز بأن حركة (وينستانلى) فى بدايات القرن السابع عشر الميلادى حوالى سنة ١٦٤٩ أثناء ثورة (كروموبل) الذى قتل الملك ، وأنشأ أول جمهورية فى التاريخ البريطانى ، كانت أول حركة إشتراكية حديثة ، وكان وينستانلى وهو من صغار الفلاحين قد استولى على الأراضى التى تركها الأمراء الإقطاعيون بدون زراعة ووزعها على الفلاحين . وسمى هو وأتباعه بالعزافين الجدد بالإشارة إلى أصحاب ثورة (منزر) قبل ذلك ، وقد سماهم (ماكس فيبر) بالشيوعيين لأنهم استهدفوا إحتكار الأرض ، وكذلك نجد فى الشرق قبيل ظهور الإسلام أفكاراً وحركات مشابهة . فقد ظهر فى إيران شخص ادعى النبوه يسمى (مزدك) وكان يرى أن سبب شقاء الإنسان يرجع إلى عاملين : العامل الأول هو المال والعامل الثانى هو النساء ، فقد ادعى بشيوعية المال والنساء . وقيل إن هذا أيضا إرهاص لتجارب أو لحركات اشتراكية . ونحن نعلم بالطبع أن هذا الفكر الشيوعى بدأ مع أفلاطون ولا أريد أن أتطرق إلى شيوعية أفلاطون فذلك موضوع بحث آخر ، والمهم أن نعرف أن أفلاطون لم يكن ينادى بالشيوعية للشعب ولكنه نادى بالشيوعية للحكام والجند ، وترك الشعب يحيا كما يتراءى له ، يعمل ويزرع ويتاجر وينشىء صناعاته وحرفه كما يريد .

وقد ظهرت فى ظل الإسلام حركة خطيرة جدا ، وأريد أن أتكلم عنها بالذات لأن بعض الكتاب والمجلات الغربية تشير إليها على أنها أول حركة اشتراكية فى الإسلام وهى ثورة الزنج فى جنوبى البصرة . هذه الثورة نشأت فى أواخر الثلث الأول من القرن الثالث للهجرة وتزعمها رجل عربى يعرف بصاحب الزنج .

ومن جملة أسبابها أن الزنوج الذين كانوا أرقاء عند الخلفاء وكبار التجار فى الدولة الإسلامية استاءوا من معاملة أسيادهم لهم ففروا إلى أرباض البصرة ومستنقعاتها، وهناك كونوا جيشا عظيما انضمت إليهم جماعة الخوارج ، وهى جماعة معروفة فى التاريخ الإسلامى كانت تنقم على كل حاكم إسلامى ، وكان صاحب الزنج بالفعل من الأزارقة الخوارج . وأخذ هذا الجيش العرم يتهدد الدولة العباسية مطالبين بالمساواة .

وكان من الممكن أن تنطلى هذه الثورة الاشتراكية على المؤرخين إذا كان الأمر قد وقف عند هذا الحد ـ فيصدق بذلك الكلام الذى ساقه الغربيون والمستشرقون منهم بصفة خاصة ـ وهو أن هذه هى أول ثورة إجتماعية فى الإسلام. ولكن الثورة انقلبت إلى موجة عارمة من الحقد والغضب حينما طالب هؤلاء الزنوج بأن تستباح أموال وأسر ونساء الأشراف من المسلمين ـ أى آل بيت الرسول الكريم ـ بل عمدوا إلى استرقاق آل بيت الرسول واستخدامهم فى الأعمال الزراعية وغيرها حتى يعوضوا نفسيا عن مأساتهم بإذلالهم أعلى الرجال منزلة عند العرب وهم آل البيت . وبذلك وضحت للعيان نواياهم الفاسقة وبدا أن ثورتهم لم تكن ثورة اجتماعية ـ بل كانت ثورة حقد مكبوت، فقد هاجموا بالفعل بيوت الأشراف من العرب واستباحوا حرماتهم فى البصرة ، ولكن الخليفة العباسى أرسل إليهم أقوى قائد إسلامى فى ذلك العصر — وهو عبد الله بن طاهر ، فجاء إليهم بجيش فى مائة وخمسين ألف مقاتل وقضى على هذه الفتنة إلى الأبد ؛ وبذلك إنتهت هذه الثورة التى عدها الغربيون أول ثورة إشتراكية فى الإسلام.

هذه كلها حركات واتجاهات ولكننى أسميها مرحلة الأفكار والتيارات البسيطة الممهدة للفكر الاشتراكى .

ولكن الدراسة العلمية لنشأة النظام الإشتراكى توضح لنا كيف أن هذا النظام

لا بد له من ظروف معينة تتطلب حلولا جذرية أو حتمية أو ما يسمى بضرورة التغيير الثورى للمجتمع وهكذا تظهر المذاهب الإشتراكية وتأخذ طريقها إلى التطبيق .

ومن ثم فإن الفكر الإشتراكى لا يظهر عفويا كترف عقلى ـ ولكنه دائما يساند الواقع ـ يدفعه الواقع إلى الأمام ، أو يصحح مساره ، وقد يبدأ الفكر أولا ثم يأخذ طريقه إلى التطبيق والتغيير فى الأوضاع القائمة . وهذا ما حدث فى بدايات القرن التاسع عشر .

فى هذه الفترة كانت فكرة المساواة التى نادت بها أيضا الثورة الفرنسية وآراء تعديل أو إصلاح النظام البرلمانى فى انجلترا قد أخذت طريقها إلى الظهور أيضا بعد تحرير المستعمرات الأمريكية من الاستعمار البريطانى . وكانت آراء الحرية والمساواه تأخذ طريقها إلى كل مفكر وإلى كل بيت . وفى تلك الفترة أيضا كانت الرأسمالية قد أخذت تشق طريقها إلى التركز وإلى تجميع أكبر قدر ممكن من الثروة نتيجة لعوامل كثيرة منها الكشوف الجغرافية والاستعمار والحركة التجارية والانقلاب الصناعى وهى عوامل أربعة كان لها أثرها المباشر فى قيام الثورة الفرنسية التى كانت إيذانا بنهاية عصر الإقطاع وبداية عصر الديموقراطية السياسية للشعوب .

ونقول نحن إن ثورة أكتوبر سنة ١٩١٧ فى روسيا كانت إيذانا بتفجير حركات الصراع الإجتماعى بين الرأسمالية والطبقات المقهورة . فإذا كانت الثورة الفرنسية قد أنهت عصر الإقطاع ـ فإن الذى استفاد من الإقطاع لم يكن هم العمال والفلاحون بل (البرجوازيون) أى الذين كونوا ثروات من التجارة مع المستعمرات وغيرها واستفادوا من نكسة الإقطاع ومن استدانة الأمراء الإقطاعيين منهم ـ هذه الطبقة البرجوازية هى التى أقامت النظام الرأسمالى ، ولذلك

فإن (كارل ماركس) يسمى الرأسماليين بالبورجوازيين ، وكلمة بورجوازى فى الأصل معناها الوسيط بين الأمير الإقطاعى ورقيق الأرض ـ سواء كان مهندساً أو مشرفاً زراعياً أو كاتباً فى المزرعة فهؤلاء وسطاء لا يعملون بأيديهم ولا يمتلكون ثروات خاصة بهم ـ ولفظ (البورجوازى) كان يطلق على هؤلاء من قبل، ولكن هؤلاء (البورجوازيين) أنفسهم حينما أثروا كونوا الطبقة الرأسمالية ، ومن ثم فقد أطلق لفظ (بورجوازى) فيما بعد على الرأسمالى الذى ظهر فى أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر .

وكذلك يطلق (كارل ماركس) لفظ (البورجوازى) على البورجوازية الموجودة حاليـاً فى ظل النظام الرأسمالى أى طبقة الكتبة والمهندسين والمتعلمين الذين يشتغلون فى المصانع والشركات ولا يقومون بأداء العمل فيها مباشرة ولا يمتلكون الثروة إذ أنهم أيضاً وسطاء بين العمال وصاحب رأس المال . ويصف كارل ماركس هذه الطبقة (بالبورجوازية الصغيرة) أو (الحقـيرة) ويسميها (بالطبقة الطفيلية) إذ أنها تمتص دماء العمال لصالح صاحب رأس المال . وعلى أية حال فقد قامت الرأسمالية المبكرة على سرقة جهود العمال معتبرة العمل كسلعة تخضع لقانون العرض والطلب ، فإذا أقبل آلاف العمال على باب المصنع أختار منهم صاحبه العدد الذى يحتاج إليه بأقل الاجور، وبذلك تضاف كل يوم أعداد جديدة إلى جيش العمال العاطلين وقد حدث هذا فى انجلترا بالذات لأنهـا كانت أسبق الدول فى ميدان الانقلاب الصناعى وجله ، إذ أخذ العمال يهاجرون من الريف حينما تحولت من المزارع إلى مراعى ، إذ وجـد الاقتصاديون الانجليز أن العائد من الزراعة أقل من العائد من تربية الأغنام وجز صوفها ، وهكذا لم يجد الفلاحون الانجليز أرضاً للزراعة وحينما أنشىء المصنع الحديث تكاثر العمال الانجليز وتسابقوا إلى أبوابه وأخذوا يتقدمون طالبين العمـل تحت ظروف

سيئة ، إذ لم تكن ثمت مساكن تصلح لإقامتهم ، فتسكعوا فى أكواخ خشبية فى (ليفربول) و (مانشستر) وحول لندن وفى المناطق التى تضم المراكز الصناعية الجديدة — فساءت أحوالهم الصحية وانتشر بينهم السل نتيجـــة لسوء التغذية وإنخفاض الأجور ، حين ذلك دق ناقوس الخطر ، كان لا بد من أذن أن ينبرى فريق من المنكرين الأحرار للدفاع عن هذه الطبقة الكادحة المحرومة من حقوقها ومن هنا بدأ الفكر الإشتراكى مسيرته . ومن ثم فإن الفكر الإشتراكى لم ينشأ كترف عقلى ، ولكنه نشأ لكى يعالج ظروفاً نجمت عن تطبيق النظام الرأسمالى وظهور أثاره السيئة فى أحوال الطبقة الكادحة من الجهات لقد بدأ هذا الفكر فى الانتشار فى أنجلترا وفى فرنسا فى وقت واحد تقريباً ، ولم تكن كلمة الإشتراكية قد عرفت بمدلولها الحالى بعد ، إذ كان استخدامها لأول مرة فى إيطاليا سنة ١٨٠٣ للدلالة على نوع من الفن والأدب الذى يصور حياة الجماهير دون أى مدلول أو مغزى سياسى - وفى خلال سنة ١٨٢٧ - استخدم هذا اللفظ فى مجلة (لاجلوب) الفرنسية للتعريف بأتباع الكونت (سانت سيمون) زعـــيم أول مذهب من المذاهب الإشتراكية فى فرنسا واستخدم فى نفس الوقت تقريباً فى انجلترا لأول مرة للدلالة على الحركة التعاونية التى بدأها (روبرت أوين) فى انجلترا ، وكانت بداية الحركة الإشتراكية التى أنبثقت عنها (الجمعية التعاونية) والتى أنبثق عنها فيما بعد حزب العمال الموجود حالياً .

وهكذا فإننا نلاحظ كيف أن الحركات الاشتراكية والفكر الاشتراكى ظهرت فى فرنسا وأنجلترا فى وقت متقارب .

ونحن فى هذا الصدد لا نريد أن نتعرض للفكر (الطوباوى) الذى سبق هذا القرن لأن هذا الفكر موجود فى كل زمان ومكان — وقد وجد عند المسلمين فى

صورة المدينة الفاضلة للفارابي وعند (أفلاطون) قبل ذلك في الجمهورية – ثم وجد عند (كمبانيلا) في ايطاليا في عصر النهضة ، وهذه جميعها أفكار خيالية واتت هؤلاء المفكرين الخياليين وهم في أبراجهم العاجية دون أن يستقوها من تجارب واقعية ولذا فقد جاءت هذه الأفكار غير متفقة مع الواقع أو العصر الذي ينتمون إليه .

وعلى أية حال فإن الفكر الاشتراكي قد بدأ في فرنسا مع (سان سيمون) الذي كان من رجال الصناعة الفرنسية إذ هالته حالة الفقر في فرنسا وتردي العمال في ظروف مهينة ، فتعجب كيف يمكن أن يرضى الأغنياء عن هذا الوضع ، وقال إنه يكفي أن يوجه أنظار الأغنياء إلى حال هؤلاء الفقراء حتى يتقدموا من تلقاء أنفسهم لعلاج الفاقة السائدة بين الغالبية العظمى من الطبقة العاملة ، ولكن الأغنياء أصموا آذانهم عن نداءاته المتكررة . وكان (سان سيمون) يرى أن الاشتراكية القائمة على التشريع الملزم تثير الحقد والكراهية بين الطوائف بينما كان هو يسعى إلى المجتمع بدافع من المحبة والتعاطف ، ولهذا كان يريد أن تقوم الدعوة على أساس من الخير والإحسان . ومن ثم فقد سميت إشتراكيته (بالإشتراكية الإنسانية) أو (إشتراكية الخير) وقد نسي (سان سيمون) أن الإنسان قد جبل على الانانية والطمع منذ نعومة أظفاره ، فالطفل لديه ما يسميه علماء النفس (بالايجوسنتريزم) أو (مركزية الذات) أي أنه يعتقد أن كل شيء في هذا العالم ملك خالص ، وليس الإنسان البالغ سوى طفل كبير يحاول جاهداً أن يستر هذه الانانية وراء حجب من النفاق والمداراة ، بينما واقعه يكشف عن رغبته الدفينة في أن يصير هذا العالم وكل ما يشتهيه ملكا خاصا له وحده ، ولكنه يتعلم من خلال تجاربه مع الغير أن ثمت آخرين يريدون الحصول على منافع لهم فيرى أنه من الاصلح له أن يتفهم معهم على ألا يجور عليه

مصالحهم ولا يجورون هم على مصالحه، ويأتى هذا نتيجة لتجربة الإنسان وممارساته الحيوية المتكررة .

لقد نسى (سان سيمون) أن الإنسان أنانى بالطبع وقال لنا بأن الزراعة - فيما يظهر - لن تفيد شيئاً فى تقدم المجتمع وأن الذى سيؤدى إلى رفاهية المجتمع هى المشاريع التكنولوجية الكبرى فى مجال الصناعة والهندسة ، ومن ثم فإن المستقبل سيكون فى يد رجال الصناعة ، ولهذا لم يحاول أن يهاجم رجال الصناعة الأغنياء بل تركهم وشأنهم ما دام يرى أن هؤلاء الذين بيدهم مفتاح الرفاهية فى مستقبل الأمه الفرنسية . وقسم (سان سيمون) الناس إلى طائفتين : فريق العاملين وفريق الخاملين ، وفريق العاملين : وهم رجال الصناعة والعمال والفلاحين ورجال الفكر والفنانون . واستبعد من هؤلاء رجال الدين والنبلاء والعاطلين بالوراثة[1] - وهم الأثرياء عن طريق الميراث - وهؤلاء هم الخاملون. ونادى (سان سيمون) بألا يعطى لهؤلاء شىء فى المجتمع - ومع ذلك لم يمس (سان سيمون) فكرة الملكية وفكرة الوراثة . وجاء تلامذته فيما بعد ومنهم (فيدال) و (بيكور) وغيرهما فقالوا بأنه كان من الواجب على أستاذهم (سان سيمون) منطقياً أن ينادى بإلغاء الوراثة لأن الوراثة كسب بدون عمل - والاشتراكية تقوم على مبدأين أساسيين: عدم استغلال الإنسان لأخيه الإنسان وهذا هو المبدأ الأول. أما المبدأ الثانى فهو استبعاد جميع صور الكسب بدون عمل ، ولما كانت الوراثة كسباً بدون عمل فإنه ينبغى استبعادها .

وإذن (فسان سيمون) لم يحاول أن يمس جوهر الملكية ، والتفرقة بين أى نظام إشتراكى وأى نظام رأسمالى أو شبه رأسمالى إنما تقوم على أساس معرفه من

---

١ ـ انظر القسم الثالث من هذا الكتاب حيث نعرض الموقف الإسلامى المعارض لإلغاء نظام الوراثة .

علك أدوات الإنتاج .

فشكل الملكية إذن هو أساس التمييز بين الإشتراكية وغيرها من المذاهب . ثمت نوعان من المذاهب بهذا الصدد : النوع الأول منها ينـــادى بملكية أدوات الإنتاج ، أما النوع الثانى فينادى أصحابه بملكية أدوات الاستهلاك - وتتحـدد صورة النظام الاجتماعى عن طريق شكل ملكية أدوات الإنتاج فالنظام الرأسمالى هو الذى يقوم على الفردية أى على حرية الأفراد فى استثماراتهم - كما يقوم على الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج . (١)

أما النظام الاشتراكى فهو النظام الذى يقوم على الملكية العامة لأداوات الإنتاج - وفيه أشكال كثيرة : منها ملكية الدولة لهذه الأدوات الملكية الجماهيرية لهـــا ما يصح أن يكون ملكية خاصة ولكن لها وظيفة إجتماعية .

إذن لم يناد (سان سيمون) بمبدأ الملكية العامة لأدوات الإنتـــاج ، وترك المسألة لتلاميذه لكى يشرحوها بعده .

وأريد أن أشير إلى واقعة تاريخية فيما يختص (بسان سيمون) - فقد كان من الممكن أن تنشأ أول جمهورية إشتراكية فى العالم ، فى مصر فى عهد محمد على ؛ لأن (سان سيمون) حينما طرد أتباعه من فرنسا وجه أنظارهم إلى مصر وكانوا قد قرأوا كتاب (وصف مصر لعلماء الحملة الفرنسية) فكانوا يريدون الاستفادة من محمد على فى تنفيذ أغراضهم ومعتقداتهم بإقامة نظام جمهورى اشتراكى فى هـذا الوقت المبكر ، فتنبه محمد على إلى فكرتهم، ومع هذا فلم يرفض التعاون معهم من

---

١ — أدوات الإنتاج هى الأرض والمصنع بمعنى أنها الأدوات التى تنتـج الثروة ، أما أدوات الاستهلاك فهى أدوات استهلاكية تشبع حاجاتنا ، وبالتالى فهى لا تنتج الثروة .

أجل إقامة النهضة التى بدأت بها مصر الحديثة ، فأقام لهم معسكراً فى المنيا يضم أعداداً من الرجال والنساء من أتبـاع (سان سيمون) ومنهم (كلوت بك) الذى أنشأ كلية الطب ، ومنهم من أنشأ الأسطول ومنهم من أنشأ المدارس الحربية ومنهم من نظم الإدارة ، كل هؤلاء كانوا من أتباع (سان سيمون) .

وقد أغفل تاريخ (سان سيمون) فى مصر قبل الثورة لأن (سان سيمون) وأتباعه كانوا ينادون بالجمهورية ، فكان من الطبيعى ألا يسمح النظام البائد بنشر مثل هذه الأفكار أو تسربها . ولكن محمد على بما عرف عنه من دهاء أمكنه الاستفادة من هؤلاء العلماء والمفكرين دون أن يستفيدوا منه ذلك لأنه فرق بينهم ، فلم يسمح لهذه الرؤوس المفكرة أن تجتمع فى مكان واحد ، فأبقى بعضا منهم فى الصعيد ، ونقل البعض الآخر إلى السويس وإلى الاسكندرية . واستطاع بهذه الطريقة أن يوجههم لبناء دولته العصرية ، بينما لم يستطيعوا هم اقامة جمهوريتهم الاشتراكية الخيالية .

ولقد ظهر فيما بعد تلامذة كثيرون (لسان سيمون) . ومنهم (لوبلان) الذى كان وزيرا فى الحكومة الفرنسية ـ ورأى أن خير وسيلة لإجراء عدالة التوزيع هى أن يشترك العمال بأسهم فى المصانع ـ وكان لديه مصنع ورثه عن أبيه فأشرك العمال معه فى ملكيته فأفلس المصنع ، لأن هذه كانت أول تجربة تطبق من نوعها دون خبرة سابقة ، فطرد من الحكومة الفرنسية ، إذ كانت هذه الأفكار والآراء تعد ـ فى ذلك الوقت وفى نظر الحكومة ـ آراء ثورية .

أما المفكر الثانى فهو (شارل فورييه) الذى رأى أن العناية الآلهية قد اقتضت وجود نظام اجتماعى سيحقق سعادة البشر وأن (فورييه) سيكشف عن سر هذا النظام الذى يتألف من نوع من الجماعات أو الكتائب تسمى (بالفالانج)

وهذه الجماعات كان يرى أنها من الممكن إذا سادت المجتمع أن ينقلب من مجتمع رأسمالى إلى مجتمع إشتراكى. وجماعات (فوربيه) هذه يطلق عليها اسم (الفنادق التعاونية) لأنها عبارة عن جماعات ، كل جماعة تتكون من ١٦٢٠ فرداً يقومون بانتاج جميع أنواع الإنتاج من إنتاج صناعى وزراعى ويتعاملون مع بعضهم ويعيشون معيشة لا تمايز فيها ويمكن فى نظره أن يبدأ هذا النظام بأن يودع الرأسماليون أموالهم فى شركات مساهمة مقابل أسهم يمنحون عليها ٤/١٢ من عائد الإنتاج ويخصص ٥/١٢ لعنصر العمل. أما الباقى وهو ٣/١٢ فيخصص للعبقرية ـ ولكن هذا التمييز بين انصبة الدخول سيتلاشى فيما بعد فى مرحلة الوفرة ، وهذا بالطبع يعد أرهاصاً للجماعات الشيوعية التى سوف تظهر فيما بعد ، وصورة أولية للنموذج الشيوعى المفضل وهو (الكوميون) ، والكوميون هو تماماً كالوحدة التى تقوم الصين الشعبية الآن بتنفيذها .

وأهم مشكلة أشار اليها (شارل فوربيه) هى مشكلة حوافز الإنتاج ، وهى مشكلة تحاول حالياً كل الدول الاشتراكية والشيوعية إيجاد حل لها ، ولكنها تنجم عن عيب أساسى فى هذه النظم التى تؤمن بالمساواة المطلقة بين جميع الأفراد دون النظر إلى الفروق الواضحة بين قدراتهم ، المادية والعقلية .

وقد حضر إلى مصر أخيراً الخبير الاقتصادى السوفيتى (ليبرمان) وتحدث عن هذه المشكلة وأشار إلى ضرورة إيجاد حوافز مادية للإنتاج ـ ولقد أخذنا بهذا المبدأ أخيراً فى مخطط العلاوات الذى وضع أخيراً لتشجيع الإنتاج ـ وكان أول من أشار إلى هذا هو (شارل فوربيه) ، ولكنه أختار نوعاً من الحوافز يمتاز بالغرابة ، فقد فكر ـ بدلا من أن يمنح العمال حوافز مادية ـ أن يجعل العمل نفسه جذاباً ، أى أن يوفر قدراً من الاغراء فى العمل بحيث يحفز العامل على أن يندفع إليه تلقائياً ويزيد إنتاجه دون أن يحصل على اجر أكبر ، فاستند إلى مبادىء علم

النفس وحالل نفسية العامل ودرس ميوله ونادى بإرضاء هذه الميول ، لأننا إذا أرضيناها فسنحصل على مزيد من الإنتاج .

ولقد استفاد المصنع الامريكى بالفعل فى ظل الرأسمالية من فكرة مبدأ العمل الجذاب ، ولكنه طبقها بطريقة أخرى منها : إذاعة بعض الألحان الموسيقية الخفيفة فى فترات العمل أو تخفيض فترات العمل وجعله على مراحل يستطيع العامل بعد كل مرحلة منها أن يخرج لتناول بعض المشروبات أو الاطعمة الخفيفة، ومنها ربط المصنع بأسر العاملين فيه ويعد هذا أهم الحوافز فى التعديل الامريكى لمبدأ العمل الجذاب .

ومن الممكن القول بأن الولايات المتحدة الامريكية قد سبقت الدول الاشتراكية فى هذا الإتجاه إلى ربط العامل بالمصنع — فهناك تجد إدارة إجتماعية بالمصنع تقوم بكل ما يلزم أسرة العامل من خدمات إجتماعية كالحاق أبناء العمال بالمدارس ورعايتهم والإشراف عليهم خلال مراحل التعليم وتنظيم رحلاتهم الجماعية ، وبالجملة كل ما تحتاج إليه أسرة العامل إجتماعياً — وهنا يشعر العامل بأن حياته وأسرته مرتبطة تماماً بالآلة والمصنع، وهذا يؤدى إلى محافظته على هذه الآلة ليزيد من إنتاجه ما دام مصير الأسرة كلها مرتبطاً بها ؛ وهذا أسلوب من أساليب العمل الجذاب يعتبر اليوم وفى القرن العشرين من أهم الأسس التى تقوم عليها الرعاية الاجتماعية للعمال .

ولكن العامل فى هذه الفترة — بعد الحرب العالمية الثانية — أصبح ينظر إلى الجعل المادى أو المكافأة المادية نظرة أساسية فلا زيادة فى الإنتاج بدون الحافز المادى — وذلك مثل ما حدث فى الإتحاد السوفيتى وتحدث عنه (كوسجين) فى مؤتمر الحزب الشيوعى السادس والعشرين الذى عقد فى فبراير سنة ١٩٦٦ فتنبه إلى هذه النقطة وأجاز وجود تشجيعات مادية كحافز على الإنتاج — وقبل ذلك كان أى

عامل سوفيتي يزيد من إنتاجه - إلى الحد الذي يرى معه تشجيعه عليه - يمنح نياشين أو أوسمة - مثل وسام (بطل الإتحاد السوفيتي) في حصاد القمح مثلا ... وهذا تكريم معنوي - وكان لا بد من تكريم مادى كما اتضح لكوسيجين - وهي اللغة الحقيقية التي يفهمها العامل ؛

وإذا انتقلنا إلى إنجلترا نجد (روبرت أوين) يطبق نفس التجربة التي أجراها (شارل فورييه) وهى تجربة (القرية التعاونية) - وقد آثر (روبرت أوين) أن تتم التجربة بطريقة أهلية - فرأى ألا تتدخل الحكومة فى إجرائها .

وعلى الجملة فإن معظم الاشتراكيين الأوائل كان لديهم خوف من تدخل الحكومات وضغطها عن طريق السلطة ولهذا بدأوا حركاتهم بمعزل عن الحكومات . وعلى رأسهم روبرت أوين الذى بدأ تطبيق اشتراكيته التعاونية فى قرية وانضم إليه الملاك فنشأ إنتاج تعاونى ، ولكن هذه القرية فشلت لأنها كانت فى محيط رأسمالى - وبذلك اخفقت هذه الموجة الاولى من بداية الصياغة المذهبية للفكر الاشتراكى وسميت هذه الفترة بمرحلة **الاشتراكية الخيالية** - لأن أصحاب هذه الإشتراكيات لم يفهموا طبيعة الإنسان ولم يقدروا الواقع حق قدره ولم يفهموا طبيعة الرأسمالية القائمة وضراوة استغلالها للعمال لأن الرأسمالية فى هذا الوقت قد أخذت فى التحول من رأسمالية منتجة - يقوم على رأسها فى كل مصنع صاحب رأس المال هو الذى أقام المصنع - إلى رأسمالية ذات وجه مالى بحت بعد نشأة البنوك والمصارف وظهور الشركات المساهمة فأصبح صاحب رأس المال لا يقيم المصنع بل يشترى أسهماً من أى شركة صناعية ، وقد لا يعلم شيئاً عنها من الناحية الفنية ، إذ كل ما يهمه هو الحصول على الأرباح عن طريق المضاربات فى البورصات المالية . هذا الطور من أطوار الرأسمالية هو الذى تحدث عنه (كارل ماركس) وقال فى هذه الفترة تتحول الرأسمالية إلى إمبريالية هدفها الحرب والتوسع

الاستعمارى . وبالفعل حدث ذلك - فالامبرياليه الأمريكية الآن هى التى تشعل حروب الأطراف - ويلاحظ أنه بعد الحرب العالمية الثانية لم تكف الولايات المتحدة الأمريكية عن الحرب أبداً - فقد أشعلت الحرب فى كوريا وفى فيتنام وفى أمريكا الجنوبية والوسطى وفى لبنان مؤخراً ... الخ . لأن الحرب إذا توقفت بالنسبة لها توقفت عجلة الإنتاج الرأسمالى فى مجتمعها الصناعى الضخم - وعلى الأخص فى صناعات الصلب والصناعات الثقيلة بوجه عام - وفى هذه الحالة ستدفع تأمينات للعاطلين وتأمينات اجتماعية وأجوراً من الممكن أن تثقل كاهل الرأسمالية فيجب فى نظرهم أن تستمر عجلة الإنتاج حتى يستمر البناء الرأسمالى الرفع الرأس حتى ولو كان ذلك على حساب الضحايا الأبرياء من الرجال والنساء والأطفال فى دول العالم الثالث التى تكافح فى سبيل تدعيم استقلالها عن كلا المعسكرين المتناحرين وحتى لا يستقطبها أخطبوط التوازن الدولى البغيض ؟

— ١ —

كارل ماركس
والاشتراكية العلمية

كارل ماركس وحياته : (١٨١٨ — ١٨٨٣)

ولد كارل ماركس فى بلدة تريف Treve فى بروسيا أى فى منطقة متاخمة لحضارة غربى أوربا الناهضة فى ذلك الوقت ، كما ولد رفيقه فى الكفاح فردريك انجلز عام ١٨٢٠ ، وكان والد كارل ماركس يشتغل بالمحاماة وقد انقلب من اليهودية إلى المسيحية كما فعل غيره من المثقفين اليهود ، وتزعم الدعوة إلى الحرية فى بلدته متأثراً فى ذلك بتعاليم فولتير وروسو وكانت ، ولهذا فقد تعلم ماركس الشاب عن والده كراهية الظلم والطغيان كما تعلم الإيمان بالحرية والديموقراطية ، وما أن أكمل تعليمه الجامعى وحصل على الدكتوراه فى الفلسفة حتى اتجه إلى كتابة المقالات فى الصحف ، وكانت المثالية الألمانية - فى أوج إزدهارها - مناط إعجاب الشباب المثقف، الذى ألتف حول آراء هيجل باعتبارها تعبيراً حقيقاً عن الثقافة الألمانية ، وبذلك أصبح ماركس ورفيقه انجلز عضوين فى « حركة الشباب الهيجلى » وكان انجلز قد ترك التعليم التجارى الذى وجهه إليه والده الذى كان من رجال الأعمال الناجحين ومن أصحاب مصانع النسيج فى وبرتال وفى لنكشير .

وبعد عامين من إلتقائهما اعتنقا الإشتراكية مبدأ وعقيدة، وقد ظهر ذلك فيما كتباه « عن الفلسفة الألمانية » إذ أنهما إنتقدا المثالية الألمانية فى إعتبارها للفكر محركا للتاريخ ، وذهبا إلى أن الإنسان ونشاطه هو الذى يدفع عجلة التطور التاريخى للإنسانية .

وكان السبب المباشر لتحول انجلز إلى الإشتراكية ، إحتكاكه بدعاة الحركة الميثاقية فى إنجلترا أثناء إقامته فيها ، أما سبب تحول ماركس فهو إحتكاكه بالرجعية البروسية المتحكمة مما أدى إلى طرده من عمله الصحفى ومن الجامعة على السواء بعد تصديه لمناقشة مبادىء الإشتراكية والشيوعية التى كانت تنتشر حينئذ من فرنسا عبر الرين إلى ألمانيا ، فنراه يقول - قبل تحوله - « أنا لا أعرف ما هى الشيوعية ولكن أية فلسفة إجتماعية تتخذ من الدفاع عن حقوق المهضومين هدفاً لها ، لا يمكن أن تنكر بهذه البساطة . إن على المرء أن يتعرف بنفسه على هذا المذهب جيداً قبل أن يجرؤ على إنكاره » ، وحينما إكتملت لدى ماركس الصورة الحقيقية للمذهب إنحاز إلى جانبه وأصبح إشتراكياً .

وفى سنة ١٨٤٣ إنتقل ماركس إلى باريس حيث توطدت صداقته مع انجلز بعد أن أدركا وحدة الإتجاه عند كل منهما .

وخلال السنوات الاربع التالية أخذا يقيمان صرح نظريتهما الجديدة، فعكفا معاً على دراسة المذاهب الإشتراكية القائمة، كما تعمقا فى دراسة التاريخ والإقتصاد السياسى ، ثم شرعا بعد ذلك فى مناقشة آراء معاصريهم فأصدر كارل ماركس كتابه عن « فقر الفلسفة (١) » عام ١٨٤٧ وفيه يرد على كتاب « فلسفة الفقر »

---

(١) Marx, The poverty of philosophy, mos-cow
وفى هذا الكتاب نجد مقدمة وفصلين : فى الفصل الاول يكتشف ماركس الفرق بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل ، ثم يتكلم عن القيمة المركبة ويطبق قانون نسبية القيمة على النقود وفائض العمل ؛ وفى الفصل الثانى يتعرض لميتافيزيقا الاقتصاد السياسى ويشير إلى منهجها ويورد عليها سبع ملاحظات ثم يتابع دراسته لتقسيم العمل ونظام الآلات وللمنافسة والاحتكار وللملكية والريع ثم يختم الفصل الثانى بكلامه عن حق الإضراب وإتحاد الطبقة العاملة .

لبرودون ، ويسخر من آراء الإشتراكى الفرنسى وينعى عليه جهله بالإشتراكية وبالإقتصاد، وقد أوضح كارل ماركس فى كتابه هذا نظريته عن المادية التاريخية.

وبالإضافة إلى هذا فقد رأى كل من ماركس وانجلز ضرورة الإتصال بالحركة العمالية لقيادتها وإرشادها ، فاستقر رأيهما على تكوين جمعية دولية ثورية لتوجيه الحركة الإشتراكية ، فلم يكتفيا بالتفكير النظرى لدعم الاشتراكية كما كان يفعل معظم الاشتراكيين السابقين، بل حاولا وضع الأفكار موضع التجربة والاختبار عن طريق التطبيق، وبذلك تحولت الاشتراكية من موقف نظرى خيالى إلى موقف علمى يحتك بالواقع ويحاول مطابقته .

ساهم إذن الصديقان ماركس وانجلز فى الحركات السرية المدافعة عن حقوق الطبقة العاملة ولكنهما كشفا علانية عن الإشتراكية الجديدة فى « البيان الشيوعى » الذى حرر خصيصاً للعصبة الشيوعية عام ١٨٤٨ ، ويعتبر « البيان الشيوعى » نقطة تحول ذات أهمية كبرى فى الحركة الإشتراكية ، إذ أنه يتضمن المبادىء الجديدة التى يجب أن تسترشد بها الطبقة العاملة فى صراعها المرير مع البورجوازية .

ونجد فى مستهل « البيان » عبارة ماركس المشهورة « إن تاريخ المجتمعات بأسرها هو تاريخ الصراع بين الطبقات » . وقد احتج بعض النقاد بأن هذا المبدأ قد اكتشفه وينستانلى — الذى أشرنا إليه فى موضع آخر — والذى يرى أن التاريخ يتضمن صراعا طبقياً واحداً هو الصراع بين الاغنياء الذين يملكون ، والفقراء الذين لا يملكون . ويرد ماركس وانجلز على هذا الزعم بقولهما إن الصراع الطبقى ليس واحداً فى كل العصور ، بل إن كل صراع طبقى يختلف نوعياً عن أى صراع طبقى آخر ، وذلك بحسب شكل المجتمع الذى أحدثه التطور التاريخى ، ولكل شكل تركيبه الخاص وقوانينه الخاصة به . ويخرج ماركس من تحليله لفكرته عن الصراع الطبقى النوعى إلى القول بأن دراسة التاريخ الإنسانى هى

سبيلنا الوحيد إلى فهم حاضرنا، وفهم هذا الحاضر ضروري للقيام بأي عمل مثمر في المستقبل، وعلى هذا فالاشتراكية يجب أن تستند إلى نظرة متكاملة للتاريخ يترابط فيها الماضي بالحاضر والمستقبل، ثم أنها يجب أن تقدم لنا تفسيراً علميـــاً للنظام الاجتماعي القائم وطريقة تحويله ثورياً .

وفي الفصل الأول من « البيان » وعنوانه « البورجوازية والبروليتاريا » يعرض ماركس وانجلز لتطور المجتمع من الرق إلى الرأسمالية ماراً بالإقطاع ، ويشيدان بالدور الذي لعبته البورجوازية في تقـــدم الحضارة ، ومع هذا فقد ساعدت البورجوازية على قيام العوامل التي ستؤدي إلى انهيار نظامها ، ذلك أن أساس تسلط البورجوازية هو تكوين رأس المال وزيادته ، ولا يتم ذلك إلا بالعمل بالأجر ، والقاعدة الوحيدة للعمل — حسب قانون العرض والطلب — هي التنافس بين العمال ، ويؤدي هذا التنافس أولا إلى تفرق كلمة العمال وانعزالهم بعضهم عن بعض ، ثم لا يلبثوا أن يتحققوا من خطر التنافس على مصالحهم ، فيعمدون إلى التجمع وبذلك يزداد الإرتباط والإتحاد الثوري بينهم للدفاع عن مصالحهم في مواجهة استعباد البورجوازية لهم ، وحينئذ تتكتل القوى العاملة في طبقة متماسكة إجتماعياً هي طبقة البروليتاريا وللقضاء على النظام الرأسمالي ، فكأن البورجوازية تحفر قبرها بنفسها . والأمر الثاني أن إتجاه الإنتاج الرأسمالي إلى التراكم والتكديس إنما يعمل على خلق الأزمات الدورية بسبب وفرة الإنتاج ، وهذا مما يؤدي أيضا إلى القضاء على النظام كله كما سيوضح كارل ماركس ذلك بالتفصيل في كتاب « رأس المال » .

وفي عام ١٨٥٩ نشر ماركس « نقد الإقتصاد السياسي » وهو يعد مقدمة لكتابه الرئيسي « رأس المال » الذي ظهر الجزء الأول منه فيما بعد عام ١٨٦٨ ، وصدر

الجزء الثانى بعد وفاته . وعاش ماركس فى خلال هذه الفترة منفياً من ألمانيا متنقلا بين لندن وباريس وبروكسل . وفى عام ١٨٦٤ م ساهم ماركس فى إنشاء «الاتحاد الدولى للعمال» الذى انحل بعد ذلك ، بسبب الخلاف الذى نشب بينه وبين الاشتراكيين الديمقراطيين الألمان من جهة و «باكونين» صاحب مذهب الفوضوية anarchism من جهة أخرى وكان ذلك عام ١٨٧٢ . وتوفى كارل ماركس عام ١٨٨٣ بعد حياة من الدراسة والكفاح الثورى لنصرة الطبقات العاملة ، ولم يكن حظه كبيراً من الحياة المادية فلم ينل سوى البؤس والشقاء وحد الكفاف يضاف إلى هذا كله المرض الذى كان يودى بأفراد أسرته الواحد بعد الآخر وبعضهم لم يكد يدرج فى مدرج الطفولة .

العوامل الممهدة لقيام الفلسفة الماركسية

إذا كانت البذور الأولى للاشتراكية الحديثة قد وضعت فى أوائل القرن السادس عشر ، فان الإشتراكية قد بلغت أوجها فى العقد الخامس من القرن التاسع عشر وذلك بفضل جهود كل من ماركس وإنجلز اللذين استفادا من الآراء والظروف والعوامل المحيطة بهما لكى يضعا نظرية تركيبية علمية متماسكة ، تعيد صياغة علم الاجتماع بطريقة تختلف عن « الطريقة الوضعية » ، وتدعو إلى إعادة بناء المجتمع بطريقة ثورية جديدة ، ولم يكن هذا بالعمل الهين فقد وجد ماركس وانجلز تيارات متعارضة وآراء مبعثرة لا يمكن أن تصلح كسلاح يستخدم فى الصراع ضد البورجوازية ، وأهم هذه التيارات والآراء هى :

١ — مذهب الإقتصاد الحر ، وانتقادات أصحابه له ، ثم نظرية ريكاردو فى العمل .

٢ — آراء الإشتراكيين الخياليين الذين لفتوا الأنظار إلى مفاسد الرأسمالية وشرورها وطالبوا بإقامة نظام اجتماعى تتحقق فيه عدالة التوزيع .

٣ — احتدام النزاع بين المثالية الألمانية — ممثلة فى فلسفة « كانت وفختة وشلنج وهيجل » — والمادية ممثلة فى فلسفة فيورباخ . بالإضافة إلى ازدهار الفلسفة المادية فى انجلترا ، وفى فرنسا وتميزها بالطابع الآلى .

٤ — تقدم العلوم الطبيعية فى غربى أوربا واستخدام العلوم للمنهج الميتافيزيقى التحليلى الذى يتناول « الأشياء » بطريقة استاتيكية ، وعدم استغلالها للطريقة الجدلية التطورية التى تدرس الوجود من ناحية حركته وصيرورته الدائمة .

٥ — ازدهار النظام الرأسمالى وتوطيد أركانه فى انجلترا وما صاحب ذلك من زيادة هائلة فى الإنتاج وتطور سريع فى الأساليب الفنية وفى ميادين العلم والثقافة ، وقد أدى ذلك إلى ظهور البروليتاريا التى تسعى إلى تحطيم النظام الرسمالى وتحويله إلى الاشتراكية ، وقد ظهر بوضوح مدى استغلال البورجوازية للبروليتاريا وحرمانها من الحقوق الإنسانية ، بحيث نجد أن التناقضات الطبقية قد أدت إلى استحكام الصراع بين الطرفين ، فقام العمال الفرنسيون بحركة فى ليون وقام العمال الألمان بحركة أخرى فى سيليزيا ، وانتشرت الحركة الميثاقية فى انجلترا ولكن عدم وضوح الهدف لدى هذه القوى استلزم ضرورة ظهور نظرية علمية تمكن العمال من فهم قوانين التطور الاجتماعى إذ لا يكفى أن يعلنوا استياءهم وسخطهم على النظام الرأسمالى ، بل يجب معرفة أسباب قيام هذا النظام وكيفية تغيره ، وتحديد الاتجاه الذى يسير فيه ، فهذه المعرفة هى الشرط الضرورى لوضع القاعدة الاساسية لأى عمل حركى مثمر .

ولكن هذه المعرفة لن تكون على طريقة المعرفة النظرية التجريدية المعزولة عن الواقع ، بل يجب أن تحترم الواقع ، ومن هنا جاءت صبغتها العلمية ، أو بمعنى آخر كان لابد أن تلجأ البروليتاريا إلى العلم وتوكل إليه مهمة وضع نظرية

ثورية تستخدمها كسلاح إيديولوجى فى صراعها مع البورجوازية . وقد أثبت العلم أنه كفيل بإشباع هذا المطلب التاريخى ، ومن ثم نشأت الفلسفة الماركسية التى ترى وحدة النظرية والتطبيق على ما يقولون .

الفلسفة الماركسية

لقد تبين لنا إذن كيف أن الفلسفة الماركسية لم تكن مطلباً فكرياً كمالياً، أو نتاجاً لعبقرية فلسفية منعزلة استلزمتها مناقشات المدارس الفلسفية. بل إنها على العكس من ذلك كما يرى أصحابها كانت عملية تاريخية تركيبية كبرى جاءت نتيجة حتمية للتطور الاجتماعى والعلمى فى العقد الخامس من القرن التاسع عشر ، ومن هنا جاءت صحتها العلمية التى يتمسك بها أصحابها فإذا أردنا تغيير الواقع - كما يقولون - يجب أن نفهمه علمياً ، ولا نستطيع أن نفهمه علمياً إلا إذا سلمنا بماديته(١) ونحن فى هذه الحالة لن نخترع أشكال حركته بل سنكشف (٢) عنها فقط كما يفعل علماء الطبيعة فى الكشف عن قوانين سير الظواهر . فالمفهوم المادى للعالم إذن هو تصور الطبيعة كما هى دون إضافات غريبة عن تلك الطبيعة(٣) وليست الفلسفة الماركسية شيئاً سوى المفهوم الكلى للطبيعة كما هى كذلك أى من حيث واقعها المادى .

---

(١) يقول انجلز « لكى نجعل من الاشتراكية علماً يجب أن نقيمها على أساس الواقع » راجع مختارات من ماركس وانجلز « الإشتراكية الخيالية والعلمية » ص ١٢٨ .

وكذلك يقول « نحن ندين لماركس بهذين الاكتشافين العظيمين : المفهوم المادى للتاريخ وكشف سر الإنتاج الرأسمالى من خلال فائض القيمة .. » المرجع السابق ص ١٣٦ .

(٢) انجلز : « الرد على دوهرنج » ص ٥٥ طبعة باريس ١٩٥٥ .

(٣) انجلز « فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية » عن كتاب ستالين « المادية الجدلية والمادية التاريخية » ص ١٠ الطبعات الاجتماعية باريس ١٩٥٠ .

والمادية الجدلية هي جوهر الفلسفة الماركسية ، فإذا كانت العلوم الخاصة كعلم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم الأحياء وعلم الميكانيكا الخ ، تدرس قطاعات خاصة من الواقع المادى فإن الماركسية من حيث هى جدل تدرس القوانين العامة المشتركة بين كل وجوه العالم الواقعى من أول الطبيعة الفيزيائية إلى الفكرة مارة بالطبيعة الحية والمجتمع ، وليست هذه القوانين مشتقة من الفكر أو المخيلة ، بل إن تقدم العلوم هو الذى ساعد وجعل من الممكن اكتشاف هـذه القوانين وصياغتها (١) وإذن فعلى الرغم من أن المادية الجدلية ليست هى والعلوم شيئاً واحداً ، إلا أنها لا يمكن أن تنفصل عن العلوم لأن العلوم جدلية بالضرورة ، ولأن كلا منها يكشف عن سير الجدل فى الطبيعة .

أما المادية التاريخية فإنها عبارة عن تطبيق مبادىء المادية الجدلية على تطور المجتمع. وعلى هذا فالفلسفة الماركسية أى « الاشتراكية العلمية » إنما تقـوم أصلا على « المادية الجدلية » و « المادية التاريخية » .

يقول ستالين : إن الماركسية هى علم قوانين تطور الطبيعة والمجتمع ، أى علم ثورة الكتل المستغلة ، وعلم انتصار الإشتراكية فى كل البلاد وعلم بناء المجتمع الشيوعى (٢) وهى الفلسفة الثورية البروليتاريا التى تفترض أساساً وجود حزب ثورى ليتحقق الانتصار على البورجوازية »

وإذا كنا قد لاحظنا أن ماركس قد استخدم كثيراً من الآراء الشائعة فى عصره إلا أنه قد أدخلها فى سياق جديد بحيث اتسمت بطابع فلسفته الجديدة

---

(١) جورج بوليتزر : المبادىء الأساسية للفلسفة جـ ١ ص ٢٣ ترجمة اسماعيل المهداوى .

(٢) م.س ، ص ٢٢ وما بعدها . وكذلك « فى الماركسية وعلم اللغة » لستالين ص ٥٩ .

على أنه يمكن تلخيص عناصر الجدة فى فلسفته: من حيث أنها فلسفة ذات طابع طبقى، وأن لها دوراً تلعبه فى الحياة الاجتماعية إذ أنها تعبر عن مصالح طبقة البروليتاريا وتشد من أزرها فى صراعها من أجل تحقيق عدالة التوزيع فى ظل نظام اشتراكى حتمى الظهور ، وتقوم على افتراض وجود وحدة عضوية بين الجدل والمادة ؛

وقد اكتملت معالم تطبيق النظرية على يد لينين ، الذى عاصر ثورة البروليتاريا ضد الامبريالية ، وتحقق على يديه التحول إلى الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى ، كما أسس الحزب الشيوعى ليكون دعامة التحول إلى الشيوعية ، وقد عمل كل من ستالين وخروتشوف على تمهيد الطريق نحو الشيوعية فى الاتحاد السوفيتى وفى النطاق الدولى ، على أن «الاشتراكية العلمية» ستبقى مدينة من الناحية الفلسفية على الأقل - لكل من ماركس وانجلز بالدعامة القوية التى وضعاها ألا وهى « المادية الجدلية » التى ترجع إلى أسلوب المثالية الألمانية فى الجدل بالإضافة إلى النزعة المادية التى سيطرت على الاتجاهات العلمية والفلسفية فى أوربا فى القرن التاسع عشر بتأثير الثورة الصناعية واستخدام المنهج التجريبى . هذا هو الرصيد الذى أضافته الماركسية إلى الفكر مع ما ينطوى عليه من مبالغات كثيرة سنحاول الكشف عنها فى اسهاب فى عرضنا التالى :

المادية الجدلية

تبين لنا إذن كيف أن الموضوع الرئيسى للمادية الجــدلية هو حل المشكلة الأساسية فى الفلسفة ، أى علاقة الفكر بالوجود أو الروح بالمادة . فما هو معنى المادة وما هى صورها بحسب آراء الماركسيين ؟

١ — المادة وصورها : (المادة البحتة)

إن مقولة المادة تعبر عن الخاصية العامة للأشياء والظواهر وهذه هى حقيقتها الموضوعية . أو بمعنى آخر تتميز المادة بوجود موضوعى مستقل عن شعورنا بها ومع

هذا ـ أى مع استقلالها عنا ـ فإنها تنعكس على شعورنا . فقولة المادة إذن تتضمن الواقع الموضوعى كله ، وهى بهذا الوضع تعتبر مقولة أولية للمعرفة . ويقول لينين عن المادة . « إن المادة مقولة فلسفية تصف الواقع الموضوعى الذى يخترقه الإنسان عن طريق الإحساس »(١) .

وإذا كان العلم يكشف لنا ـ فى مراحل تطوره ـ عن صور مختلفة للمادة فإن ذلك لا يعنى أن المادة تتلاشى بل يعنى كما يقول لينين (٢) ـ اختلاف مواقعنا العلمية من « وحدة » المادة . فبالأمس كانت « الذرة » هى الوحدة ، واليوم أصبح « الاليكترون » هو الوحدة ، وغداً ستكون شيئاً آخر ، وستبقى المادة بمفهومها الفلسفى العام من حيث أنها تشكل وجوداً موضوعياً خارجاً عنا .

إذن يتضح لنا أن العالم مادى محض ، وكل ما يوجد فيه إنما يعبر عن صورة من صور المادة ، ولكن المادة ليست جامدة ساكنة بل هى تتحرك فى الزمان والمكان ، وعلى هذا فالصور الأساسية للوجود المادى هى الحركة والزمان والمكان

أ ـ الحركة : لا توجد المادة إلا فى حركة ، والحركة هى التى تكشف عن وجود المادة لقد برهنت على ذلك وقائع الحياة اليومية وتطور العلوم والخبرات المتعددة .

يقول انجلز « أن الحركة هى أسلوب وجود المادة فلا توجد مادة بدون حركة »(٣) وهذه الحركة أزلية ومطلقة ، أما السكون فنسبى مؤقت . والحركة

---

(١) راجع Lenin, Materialism and Emperio—criticism p. 130

(٢) Lenin, Collected Works, Vol 14 p 262

(٣) انجلز ، « ضد دوهرنج » ص ٨٦ ـ موسكو ١٩٥٩ .

صور كثيرة كشفت عنها المادية الجدلية : فثمت حركات ميكانيكية . وفيزيقية وكيميائية وبيولوجية وإجتماعية ، وقد ربط انجلز كل حركة من هذه الحركات بصورة معينة من صور المادة ، فربط مثلا الحركة الميكانيكية بالأجرام السماوية والأرضية . والحياة الإجتماعية — أى تاريخ المجتمع الإنسانى — ليست سوى صورة عليا لحركة المادة تختلف إختلافاً جوهرياً وكيفياً عن صور الحركات الأخرى ، وقد ظهرت بقيام المجتمع الإنسانى وتميزت بعملية الإنتاج المادية التى تحدد جميع أشكال الحياة الإجتماعية . وعلى الرغم من تنوع صور الحركة إلا أنها مترابطة وغير منفصلة ، وذلك يرجع إلى الوحدة المادية للعالم ، وإلى أن الصور السفلى من الحركة تظهر متضمنة فى الصور العليا منها ومع ذلك فلكل حركة طابعها الكيفى الذى يميزها عن الحركات الأخرى .

وإذن فالحركة ذات طابع كلى مطلق ، ولكل صورة كيفية خاصة بها، ويمكن تحويل صور الحركة بعضها إلى البعض الآخر ، وعلى الرغم من انطواء الحركات العليا على الحركات السفلى إلا أنه يستحيل إرجاع الصور العليا منها إلى الصور السفلى . وهذا هو مجمل النظرة المادية الجدلية للحركة التى ترى أنه لا يمكن الفصل بين الحركة والمادة .

ب — المكان والزمان :

إن المكان والزمان صورتان كليتان لوجود المادة فوجود الأشياء فى المكان يعنى أن للأشياء امتداداً يسمح لها بأن تشغل حيزاً مابين موجودات العالم الأخرى . ومن ناحية أخرى نحن نشاهد تتابع هذه الأشياء وتعاقبها فى الواقع ، وحلول أحدها على الآخر ، وكل واحد منها له ديمومة خاصة **duration** أى إستمرار زمنى خاص به ، وله كذلك بداية ونهاية وهو أيضاً ينتقل من مرحلة إلى أخرى

فى تطوره ، وهذه كلها تعبر عن الخاصية الزمانية فى الوجود المادى .

على أننا يجب أن نلاحظ أن أهم ما يتصف به الزمان والمكان هو إستقلالها عن الشعور الإنسانى وذلك يعنى أن لها وجوداً موضوعياً وأنهما لا ينفصلان عن المادة المتحركة .

المادة وتحولها الى شعور

ليس الشعور أو الفكر سوى مادة فى أعلى درجات تنظيمها الذى يتمثل فى مخ الإنسان الذى يعكس الواقع المادى ، فالفكر أو العقل أو الشعور إذن هو حصيلة تطور بعيد المدى للمادة .

Man's consciousness is a special property of highly organized matter. the brain, to reflect materrial reality' (1)

والأفكار ليست سوى انعكاسات صور العالم المادى على العقل الإنسانى الذى يرجع تكوينه إلى المادة وتطورها . فليست الأفكار إذن مادية بحتة كما يقول دعاة المادية الساذجة بل تحمل طابعاً كيفياً جديداً اكتسبته خلال عملية التطور الجدلية على الرغم من أنها ترجع فى نشأتها الاولى إلى أصل مادى . يقول ماركس : « إن كل ما هو فكرى ليس شيئاً آخر غير انعكاس العالم المادى على العقل الإنسانى الذى يترجم هذا الإنعكاس إلى صور الفكر » (٢) .

فكيف إذن تم تكوين الشعور أو العقل خلال تاريخ الإنسانية ؟

إن المادة تنطوى فى داخلها على قدرة تسمح لها بتشكيل نفسها بحسب المؤثرات الخارجية ، فتستجيب لظروف البيئة المادية وتعمل على التكيف وفق حاجاتها ، أو بمعنى آخر كما يقول داروين : إن البيئة والحاجة والوظيفة هى التى تعمل على تكوين أعضاء الكائن الحى بطريقة معينة تتناسب مع ما أعدت له أعضاء الكائن الحى من عمل .

---

(١) راجع Afanasyev, Marxist Philosophy, p. 77.

(٢) راجع كارل ماركس « رأس المال » الجزء الأول ص ١٩ موسكو ١٩٥٩ م.

ويرى الماركسيون كذلك أن العمل — أى إنتاج القيم المادية — هو العامل الأساسى فى تطور جسم الإنسان وأعضائه ، وإذن فالعمل هو الذى يخلق الإنسان أى أن النشاط الإنسانى هو الذى استلزم تكوين أعضائه وحواسه بصورة معينة بحيث تتلاءم مع هذا النشاط ثم عمل على بلورة شعوره خلال مرحلة طويلة من مراحل التطور المادى ، وحينما أكتمل بناء الشعور أو العقل لم يعد فى قدرته أن يعكس صـــورة العالم الموضوعى فحسب بل ويبدع صـــوراً أخرى متولدة عنها ؟

وهكذا أمكن المادة خلال تطورها التاريخى أن توجد العقل الإنسانى وأن تكون له كيفية خاصة تميزه عن صور المادة الأولية ، وبذلك تحل المادية الجدلية مشكلة التناقض الأساسى بين المادة والشعور .

٢ — الجدل وقوانينه : فما معنى الجدل إذن ؟

إن الجدل يدرس العالم فى حركته الدائمة التى تكشف عن تغيره وتطوره .

فالتطور إذن هو المحتوى الأساسى لفكرة الجدل ، فكيف إذن يفسر الماديون الجدليون هذا « التطور » ؟

إنهم يعتبرون التطور حركة تتجه مما هو أسفل إلى ما هو أعلى ، من البسيط إلى المعقد ، من القديم إلى الجديد ... ولا يحدث التطور بشكل رتيب بل يتم على هيئة إنقلاب ثورى فجائى in a revolutionary process أو ما يشـــبه الطفرة leap أو كما يحدث فى التحول الكيميائى الذى يتم فجأة دون ما سابق مقدمات .

ولا تتجه حركة التطور فى خط مستقيم بل تتخذ فى سيرها الشكل اللولبى الحلزونى Spiral بحيث تنتج عن هـــذه الحركة سلسلة لولبية من حلقات

تكون كل حلقــة فيها أكثر عمقاً وخصوبة وتنوعاً من الحلقة السابقـة عليها ؛

أما المحرك الأساسى للحركة الجدلية أى التطور فهى التناقضات الأساسية التى تنطوى عليها الأشياء والظواهر . فنجد فى الشيء الواحد الحلو والبارد ، الصلابة والليونة ، الحياة والموت ، اليقظة والنوم ، الأنانية والغيرية . وقد أشار قدماء الفلاسفة إلى هذا . ويعرف الشيء بالصفة الغالبة عليه فإذا تغلب الحار على البارد فى الشيء قلنا إنه حار ، وأما إذا تغلب البارد على الحار فإننا نصف الشيء بالبرودة وهكذا . . .

وقد عبر الماركسيون عن ظاهرة التناقض أو التضاد فى الأشياء — بقانون وحدة الأضداد وصراعها الذى يعتبر القانون الأساسى للمادية الجدلية ، إذ أنه يكشف عن منابع متطور والقوى المحركة له ويعطى لنا صورة واضحة عن تطور العالم وتحوله .

ويضاف إلى هذا القانون الأول قانون يفسر إستمرار عملية الإنتقال من التغير الكمى إلى التغير الكيفى على هيئة طفرة ، ثم قانون ثالث هو (سلب السلب) الذى يوضح خاصية التقدم اللولبى للتطور ، ويظهر لنا كيف أن الجديد يتغلب دائماً على القديم بعد صراع ، لأن الجديد مع مطالب الحياة الإقتصادية ويلتق مع مصالح طبقات المجتمع التقدمية .

هذه القوانين الثلاثة للجدلية المادية تفترض أن العالم كل مترابط ، وأنه يجب دراسته على هــذا النحو لا كما تدرسه العــلوم الطبيعية الآلية المتأثرة بالمنهج الميتافيزيق التحليلى الذى سبقت الإشارة إليه .

والواقع أن قوانين الجدلية المادية ومقولاتها (١) ليست سوى انعكاس لهذا الترابط على الفكر الإنسانى ، وبالكشف عنها عن هـذا الطريق يتم لنا معرفة قوانين العالم المادى التى اتضحت أهميتها وضرورتها بالنسبة لنشاط الإنسان وعمله .

فما هو مفهوم القانون عند الماركسيين ؟ :

القانون يترجم عن علاقة متواترة أساسية وضرورية وعامة بين ظواهر العالم المادى ، وليس هذا القانون من صنع إله أو روح مطلق ، بل إنه يتسم بالموضوعية التى ترجع إلى أنه يسرى ويؤثر مستقلا عن إرادة الإنسان ورغبته ، ولهذا فإن أى محاولة للعمل بطريقة مخالفة للقانون يكون مقضياً عليها بالفشل الحتمى . كما لو حاول رائد للفضاء أن يتجاهل قانون الجاذبية فيرتفع إلى الفضاء الخارجى بدون التخلص أولا من جاذبية الأرض .

ويستبعد « القانون » كذلك فكرة « القدر » إذ أن « القدرية » fatalism

(١) نجد المقولات بالإضافة إلى القوانين ، والمقولات التى يذكرها الماركسيون هى : مقولة المادة ، مقولة الحركة ، مقولة المكان ، مقولة الزمان وكذلك مقولات التناقض والكم والكيف والطفرة والسلب ، والجزئى والكلى والمحتوى والصورة والماهية والظاهرة ، والعلة والمعلول والضرورة والصدفة والإمكان والواقع .

ويتضمن كل علم طائفة من المقولات إلى جوار القوانين ، وهذه المقولات هى التصورات العامة المستخدمة فى عمليات التطور وتؤلف فى مجموعها أساس هذا العلم فنجد فى الميكانيكا مقولات الكتلة والطاقة والقوة . وفى الإقتصاد مقولات السلعة والقيمة والنقود الخ — والفلسفة كذلك مقولاتها الخاصة بها وكان أرسطو أول من أشار إليها وهى عبارة عن تعميم لنتائج العلوم ولتجارب الإنسان العملية وينطبق هذا الوصف أيضا على مقولات المادية الجدلية فهى تعكس المظاهر العامة للعالم الواقعى وعلاقاته وخصائصه . والقوانين التى كشف عنها الجدل تعبر عن ترابط المقولات مثل قانون الانتقال من التغير الكلى إلى التغير الكيفى فهو يشير إلى وحدة مقولتى الكم والكيف وترابطها . ويشير الماركسيون إلى مقولات المادية الجدلية ليست من قبيل التجريد الفلسفى بل هى حصيلة التجربة والخبرات الإنسانية فى ميدان المعرفة والعمل ، والدليل على ذلك أن البدائى لم يكن يشعر بأنه يختلف عن الطبيعة المحيطة به ، بينما نجد الإنسان المتحضر يشعر بتميزه عنها ، ويرجع ذلك إلى ما تكون لديه من مقولات يدرك عن طريقها الواقع .

معارضة للقانون الطبيعي أو الإجتماعي . وإذن فقوانين المادية الجدلية لها الصحة العلمية الموضوعية مادامت ينطوى على سمات القانون العلمى الضرورى وميزاته .

فلنحاول إذن أن نستعرض بالتفصيل قوانين المادية الجدلية الماركسية على ضوء فهمنا لفكرة « القانون العام » :

أ — قانون وحدة الأضداد وصراعها :

يعد هذا القانون حجر الزاوية فى الجدل إذ أنه يكشف عن مصادر الحركة الأزلية وعللها والقوة المحركة لتطور العالم المادى ، ثم أن تحليل تناقضات الواقع الموضوعى وحلها يعد مطلباً أساسياً فى الدراسة العلمية وكذلك فى مجال العمل .

ولقد رأينا كيف أن كل شىء فى هذا العالم سواء كان شيئاً طبيعياً أم ظاهرة إجتماعية إنما ينطوى على الأضداد ، فالمغناطيس مثلا له قطبان متضادان ، والمجتمع الرأسمالى يشتمل على البروليتاريا والبورجوازية وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى — على الرغم من تخارجهما وتضادهما — إذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالى (وهذا هو معنى وحدة الأضداد رغم صراعها) . وإذا تغلبت البروليتاريا على البورجوازية فإن نظاماً جديداً يكشف عن وجوده ، هذا النظام هو « الإشتراكية » ، ويرجع هذا التطور الإجتماعى إلى التناقضات التى تتكشف خلال أشكال الإنتاج المادى ولاسيما بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج .

وإذن فكل ظاهرة إجتماعية وكل شىء طبيعى إنما يشتمل على طرفى تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان فى سلام فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما ولكن هذا الصراع لا يقضى على وحدة الشىء أو الظاهرة ، بل يفضى إلى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث تحول ، أى تتم مرحلة من مراحل تطور الواقع أو الشعور أو تطور المجتمع . وربما حدث توازن بين الضدين وحينذاك يقف التطور ويجمد ، ولهذا فإن هذا التوازن لا بد أن يكون مؤقتاً لكى يستمر التطور .

ب — قانون الإنتقال من التغير الكمى إلى التغير الكيفى :

يوضح هذا القانون كيف يسير التطور وهو ميكانيزم عملية التطور.

ولكى نعرف حقيقة هذا الانتقال من الكم إلى الكيف الذى يشير إليه هذا القانون يجب أولا أن نعرف ما المراد بهاتين المقولتين :

إن الكيف أو الكيفية quality ليست صفة معينة للشىء بل هى مجموع الصفات أو الخصائص التى تعطى لنا فكرة شاملة عن الشىء ككل ، فلون البرتقالة وشكلها وطعمها إذا نظر إلى كل صفة منها على حدة منفصلة عن بقية الصفات الاخرى سميت خصائص ، وأما إذا نظر إليها من حيث هى مجتمعة مؤتلفة فإنها تسمى كيفية . فكيفية البرتقالة إذن هى مجموعة صفات مترابطة هى لونها وطعمها وشكلها .

أما الكم أو الكمية quantity فهى خاصية أساسية تتميز بها الأشياء المادية ، وتعكس درجة تطور خصائص الشىء النوعية وشدته ، وشكله وحجمه الخ . . ويعبر عن الكمية — فى العادة — بالأرقام .

وإذن فشكل الأشياء ووزنها وحجمها وشدة ألوانها النوعية والأصوات التى تصدرها يعبر عنها عددياً . وتدخل الكمية والكيفية فى إرتباط أو وحدة لان كلا منهما يعبر عن وجه معين لشىء واحد ، ولكنهما يختلفان من حيث أن التغير الكيفى يؤدى إلى تغير أساسى فى جوهر الشىء فيتحول إلى شىء آخر ، بينما التغير الكمى الذى يتم فى حدود معينة لا يحدث مثل هذا التحول الملحوظ . والفرق بين هذين النوعين من التغير هو نفس الفرق بين التغير الجوهرى والتغير العرضى الذى أشار إليه أرسطو (١) ، فالاول وهو التغير الكيفى يتم فيه تحول الشىء إلى شىء جديد أما الثانى وهو الكمى فليس إلا زيادة أو نقصاناً فى حجم الشىء .

ويضرب ماركس مثلا لنوعى التغير ، فيشير إلى أنه إذا اختفت الملكية الرأسمالية

---

(١) مع ملاحظة الاختلاف الاساسى بين مذهب أرسطو ومذهب كارل ماركس بصدد تفسير التغير الجوهرى .

ـــ وهى الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالى ـــ وحلت محلها الملكية الإشتراكية ، فإن نظاماً جديداً يحل محل النظام الرأسمالى وهو النظام الإشتراكى .

ولكن إذا تضخمت الملكية الرأسمالية - أى زادت كميتها - وتركزت فى أيدى فئة صغيرة من الإحتكاريين أو فى يد الدولة البورجوازية - كما هو الحال فى العالم الرأسمالى اليوم - فإن النظام الرأسمالى يبقى كما هو ولا يزول ، حيث أن التغير لم يصل بعد إلى الحد الذى يقضى معه على هذا النظام نفسه ؛

ويسمى الماركسيون الحد الذى يبقى عنـــده الشىء كما هو قبل أن يتحول بمعيار وحدته الذى يعبر عن الإرتباط بين الجوانب الكمية والكيفية فى الشىء ، وإذا إختل هذا المعيار تغير هذا الشىء وتحول إلى شىء آخر . فالزئبق يبقى سائلا بين درجتى ٣٩° و+ ٣٥٧° أى أن هـــذا هو المدى الذى يتحقق فيـــه معيار وحدته ويختل هـــذا المعيار قبل الدرجة الأولى وبعد الدرجة الأخيرة فيكون الزئبق جامداً عند ٣٩° وقبلها ويكون غازياً بعد + ٣٥٧° .

وعلى هذا فإنه يمكن القول بأن التطور يشتمل على صـــورتين مختلفتين ومترابطتين وهما التغير المستمر Continuity والتغير الفجائى Leap

أما التغير المستمر الرتيب فهو تغير كمى تدريجى تراكمى ، وأما التغير الفجائى فهو تغير كيفى نوعى يقضى على القديم ويحل الجديد محله ؛

وفى خلال عملية التطور تتراكم التغيرات الكمية تدريجياً ثم لا تلبث أن تحدث عنها فجأة تغيرات كيفية أساسية ، أى أن هذا التغير يتم على شكل طفرة ؛

وبينما يحدث التغير من الرأسمالية إلى الإشتراكية فجأة أى بالإنقلاب الثورى المباغت نجد أن الإنتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطىء .

جـ ـ قانون سلب السلب :

هذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور فى العالم المادى ، الذى يعنى مثلا حلول الجديد محل القديم ، ولكن عملية تغلب الجديد على القديم ـ الصادر عنه ـ تسمى نفياً أو « سلبا » Negation . فالبروليتاريا رغم أنها وليدة النظام الرأسمالى إلا أنها لا تلبث أن تدخل فى صراع مع البورجوازية فتقضى على هذا النظام ، ويعد هذا تعبيراً عن قانون السلب . يقول ماركس « إنه لن يحدث أى تطور فى أى مجال بدون القضاء على صور الوجود القديمة » (١) .

إن تاريخ المجتمع الإنسانى يتألف من حلقات نفى (سلب) النظم الجديدة للنظم القديمة : فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية . وقضى مجتمع الإقطاع على مجتمع الرقيق ، وقضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع ثم قضى المجتمع الإشتراكى على مجتمع الرأسمالية ، ولا يحدث هذا بسبب عامل ينضاف إلى النظام أو إلى الظاهرة من خارج ، بل إن النظام نفسه يشتمل على مبادىء كامنة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه ، فالإنتقال إلى مرحلة ذات طابع كيفى جديد إنما يتم بفضل الصراع الداخلى الذى ينطوى عليه النظام ، ذلك الصراع الذى يعبر عن تناقضات داخلية هى مصدر التطور وقوته المحركة . وعلى هذا فإن الاشتراكية تأخذ مكان الرأسمالية ذلك لأنها تحل تناقضاتها الداخلية النوعية . ولا يعنى السلب أن الجديد ينسخ القديم كله ، بل الواقع أنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه ، فيدمجه فى الجديد ويرفعه إلى مستوى أعلى لكى يتفق مع الطابع الكيفى الجديد ولكن هل يقف التطور عند إحلال جديد معين محل القديم المرفوض؟ الواقع أن الجديد لا يبقى على وضعه إلى مالانهاية إذ أنه لا يلبث أن يمهد لظهور جديد آخر غيره يكون أكثر تقدمية منه . وعندما تكتمل

---

(١) راجع Marx Engels " Moralising Critique and criticising Morality " Collected works, Vol. 4 p 297

أسباب ظهور الجديد الثانى يحدث سلب آخر ، وهذا ما يسمى « بسلب السلب » أى سلب الجديد الذى سلب القديم السابق . وهذا الجديد الثانى سيقع تحت سلبه آخر حينما يظهر جديد ثالث وهكذا تستمر حركة السلب ـ تبعاً لحركة التطور ـ إلى مالا نهاية .

وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة ، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم إلى ما لا نهاية ، بحيث يتخذ الجديد دائماً صورة تقدمية تسمح بالزيادة المستمرة فى معدل التطور الذى نجد ترجمة واقعيـة له فى الإرتقاء أو تقدم المجتمع . ولا تتم حركة التطور فى خط مستقيم بل فى صورة لولبية تتكرر فيها المراحل السابقة بصورة أعلى (١) .

ويحدث هذا التطور اللولبى ـ كنتيجة لقانون سلب السلب ـ فى العالم العضوى وفى الحياة الاجتماعية على السواء .

ويعطى لنا انجلز مثالا للتطور اللولبى فى نطاق العالم العضوى فيذكر أن حبة القمح حينما تبذر فى الأرض، تنبت ساقاً وهذه الساق تعبر عن سلب الحبة المزروعة ثم لا تلبث أن تظهر سنبلة على الساق تحمل حبات قمح جديدة ، وتعد هذه الحبات سلباً للساق، ونجد فى نفس الوقت رجوعاً إلى النقطة التى بدأنا منها، ألا وهى حبة القمح ولكن على أساس جديد، فالحبة الجديدة تختلف عن القديمة من حيث الكم إذ أنه بينما كانت الأولى واحدة نجد الآن عدداً كبيراً من الحبات ، وكذلك فإن الحبات الجديدة تمثل بعض الخصائص الكيفية الجديدة التى تميزها عن الحبة القديمة وإذن فالتطور قد حدث هنا بشكل لولبى ذلك أننا قد بدأنا بحبة واحدة ولم تلبث أن ظهرت عنها حبات كثيرة، وعن هذه ستظهر حبات أخرى أكثر عدداً وذلك إلى مالا نهاية

---

(١) Lenin. Marx - Engels Marxism. p. 25

ويحدث التطور اللولبي كذلك في الحياة الاجتماعية ، فنحن نجد أولا المجتمع البدائي الشيوعي الذي تنعدم فيه الطبقات وتوجـــد فيه شيوعية ملكية أدوات الإنتاج البدائية ، ثم لا يلبث تطور الإنتاج أن يؤدي إلى سلب هـذا النظام عن طريق مجتمع الرق الطبقي ، ثم يحل مجتمع الإقطاع محـل مجتمع الرق الذي يخضع بدوره للسلب عن طريق المجتمع الرأسمالي ثم تحل الاشتراكية محـــل الرأسمالية وليست الإشتراكية سوى المرحلة الأولى للشيوعية .

وإذن فقد تم هذا التحويل بتأثير قانون « سلب السلب » وظهر فيه الأسلوب اللولبي للتطور حيث أن التطـور ينتهي إلى الشيوعية وهي تشبه المرحـلة الأولى لبداية التطور أي الشيوعية البدائية ، ولكن بصورة كيفية جديدة تحمل في طياتها جميع صور التقدم الحضاري الذي عانته الإنسانية خلال مراحل تطوره التاريخي . ومن ثم فإن التشابه بين البداية والنهاية إنما يعد من قبيل التشابه الظاهري الخارجي الصوري فقط إذ لا يمكن أن تقاس الشيوعية البدائية التي بدأت بها الحياة الاجتماعية بالشيوعية المعاصرة .

وإذن فالتطور يحدث من خلال سلب الجديد للقديم ، والأعلى للأسفل ويتسم بالطابع النقدي ، لأن الجديد حينما يسلب القديم يحتفظ ببعض محاسنه ويعدلها لكي تتلاءم مع الوضع الجديد ، وهذا يعني أن التطور يتبع مساراً لولبياً تتكرر في مراحله العليا بعض خصائص المراحل السفلى .

٣ — نظرية المعرفة :

يرى الماديون الجدليون أن الإنسان يعرف العالم عن طريق حواسه وهو يستطيع أن يحصل على صورة صحيحة عنه ، وليست هذه المعرفة مشيدة لموضوعات العالم الخارجي ، بل إن العالم الخارجي له موضوعيته الخالصة التي تجعله مستقلا ومنفصلا عن شعور الإنسان على الرغم من أن الشعور أو العقـــل الإنساني قد تكون من صورة معقدة للمادة المتطورة .

ولما كان الفعل أو العمل بصورتيه الطبيعية والاجتماعية هو العامل الأساسي في عمليات التحول في الطبيعة والمجتمع . لهذا فقد أصبحت وحدة النظرية والتطبيق مبدءاً أساسياً في الماركسية الليفينية . أي أن المعرفة الصحيحة ليست نتيجة نطواء الذات العارفة على نفسها واجترارها لأفكارها كما يقول المثاليون ، بل هي إنعكاس صيرورة الأشياء على النفس بحيث لا يكون ثمت فكر منفصل عن الواقع الخارجي بل يوجد واقع خارجي ينعكس على صفحة النفس فتدركه في تمام طبيعته المادية.

وإذن فمعيار الحقيقة لا يمكن أن يكون فطرياً أو منطقياً صورياً ، بل هو يرجع في حقيقة الأمر إلى الفعل أو العمل أي إلى « الصيرورة » في الطبيعة ، وقوة العمل البشري في مجال الإنتاج .

فالعمل إذن هو المحك الوحيد لصحة المعرفة من عدم صحتها ، أي أن التطبيق هو معيار صحة الفكرة ، فهل تتلاقى إذن وجهة النظر البراجماسية مع موقف الماركسيين بهذا الصدد ؟(١) يبدو أن هذين التيارين : أي الماركسية والبراجماسية قد صدرا بالفعل

---

(١) راجع Fundamentals of Marxism. pp. 111 — 113 يرفض الماديون الجدليون دعوى مطابقة الماركسية ـ الليفينية للبراجماسية ، على أساس أن البراجماسية ترفض القول بموضوعية العالم وتفسر معرفتنا على أساس من الاعتقاد الفرزى اللاعقلي ، والفكرة المركزية في البراجماسية هي أن الإنسان إنما يعمل في عالم ليست لدينا عنه فكرة موثـق بها ، عالم هو خليط من الإحساسات والإنفعالات مجرد من الوحدة الداخلية ويقوم وراء الإدراك العقلي . وكذلك فقد نظر البراجماسيون إلى الدين باعتباره نظاما مفيدا في العمل بقطع النظر من ماديته أو مثاليته ، إذ المهم أن يكون الدين ذا فائدة ملموسة في الحيـاة الواقعية . وأما الماركسية فإنها ـ بناء على موقفها المادي ـ فقد استبعدت الدين بصفة أساسية ، وسلمت بموضوعية العالم الخارجي ، وإمكان معرفتنا له في صورته الكاملة التي تشتمل على وحدته العضوية .

وعلى هذا فيكون التشابه بين الماركسية والبراجماسية ـ من حيث استناد كل منها إلى الفعل أو العمل ـ ليس إلا تشابهاً تظاهرياً فحسب .

عن الفلسفة السكانية ثم حدث تغاير بينهما نتيجة لاختلاف الإطار المذهبي العام عند كل منها .

المادية التاريخية

١ — المضمون الجدلى للمادية التاريخية :

المادية التاريخية هى تطبيق للمادية الجدلية على تطور المجتمع ، أو هى علم فلسفى أصيل يحل مشكلة فلسفية أساسية فى نطاق المجتمع ، وهى ، العلاقة بين الشعور الاجتماعى والوجود . وسيؤدى بنا حل هذه المشكلة إلى الكشف عن الوحدة المتأصلة بين المادية الجدلية والمادية التاريخية ، فبينما ترى المادية الجدلية أن الوجود الواقعى الموضوعى مستقل عن الشعور ، ترى المادية التاريخية أن الوجود الاجتماعى حقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الاجتماعى للإنسانية ، وفى كلا الحالين نجد الشعور انعكاساً للواقع المادى الموضوعى ، ومعنى ذلك أن المجتمع يتطور من شكل إلى آخر بطريقة موضوعية لا دخل للشعور الإنسانى فى توجيهها وإنما يخضع هذا التطور لحتمية تستمد عناصرها من التنظيم الإقتصادى أى من صور الإنتاج المادى التى تسود فى أشكال المجتمع المختلفة .

وقد انتقد الماركسيون محاولة جماعة من أتباع « الدولة الثانية » ممن عرفوا باسم المراجعين أو المعدلين للماركسية revisionists من أشكال كاوتسكى وماخ ومن بعدهم كارل أدلر . لقد ذهب هؤلاء إلى المادية التاريخية لا ترتبط بالفلسفة المادية وأنه من الممكن تفسير تطور المجتمعات على ضوء المادية التاريخية

بدون الحاجة إلى أساس فلسفى مادى ، فتصبح المادية التاريخية مجرد منهج لتفسير التطور الاجتماعى ، وهدفهم من ذلك أن يفصلوا بين الجدل والمادية التاريخية ، وبذلك تتفق مقولات المادية التاريخية مع آراء علم الاجتماع البورجوازى عند الوضعيين وغيرهم . وقد أتاح هذا الفصل للمراجعين المناصرين للكانتية الجديدة أن يحلوا ما أسموه « بالاشتراكية الأخلاقية » محل الاشتراكية العلمية ، وأمكن أيضاً لماخ أن يربط بين الاشتراكية والدين بعد أن نزع الأساس الفلسفى المادى للنظرية ، ولقد فعل ذلك أيضاً الحزب الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا الغربية إذ أدخل الدين فى برنامجه الذى أعلنه فى نوفمبر سنة ١٩٥٩ .

ويرى الماركسيون أن هؤلاء « المراجعين » يمثلون طبقة الانتهازيين الممالئين لسلطة البورجوازية الحاكمة ، وانهم حينما يتعمدون عدم الاكتراث بالفلسفة المادية إنما يقعون فى تناقض مريع . إذ كيف يمكن الفصل بين طبيعة الموضوع والمنهج الذى يفسره ، وليست المادية التاريخية سوى امتداد للجدل واستخدامه لمعرفة المجتمع الإنسانى .

وعلى هذا فإن القضايا الأساسية للمادية التاريخية تعد استمراراً وتطوراً ملموساً لقضايا المادية الجدلية فى تطبيقها على دراسة الحياة الاجتماعية (١) .

فلا يمكن الفصل إذن بين المادية الجدلية والمادية التاريخية ، وكذلك مذهب

---

١ — راجع Glezerman's The Laws of Social dêvelopment. pp.7 - 20 Moscow. 1964.

ماركس الاقتصادى ونظريته فى الشيوعية العلمية ، فهذه كلها تؤلف والماركسية، وتقوم على نظرة فلسفية مادية موحدة العالم .

٢ - معنى الضرورة فى القوانين الإجتماعية .

تبين لنا إذن كيف أن المادية التاريخية تقوم على أساس فلسفى ، فتحل المشكلة بين الوجود المادى والوجود الاجتماعى وترى أن الاول ليس سابق على الثانى فقط بل إنما هو أصله ومصدره والمحرك الأساسى لتطور جميع أشكاله :

والمادية التاريخية قوانينها ذات الصبغة الموضوعية المستقلة عن الشعور الإنسان كقوانين التطور الطبيعى ، وهذه القوانين التى تتحكم فى تطور المجتمع من الممكن الكشف عنها وتطبيقها فى الحياة العلمية .

وتختلف القوانين الطبيعية عن القوانين الاجتماعية فى أنه بينما تعكس الأولى تأثير قوى عمياء تلقائية نجد أن قوانين التطور الاجتماعى تسرى بين البشر أى بين موجودات عاقلة تضع نصب أعينها أهدافاً معينة وتحاول تحقيقها .

وتدرس المادية التاريخية أعم قوانين التطور الاجتماعى وتترك للعلوم الاجتماعية الجزئية كالاقتصاد والتاريخ وعلم الجمال دراسة الجوانب الخاصة فى الحياة الاجتماعية .

وهذه القوانين الاجتماعيه لا تمكننا من فهم عملية التطور الاجتماعية فحسب ، بل تشكل أيضاً سلاحاً إيديولوجياً لإحداث تغيرات فى الحياة الاجتماعية وتحويلها لمصلحة الطبقة العاملة . وهذا لا يعنى ابتكار صور جديدة غير مشتقة من واقع التطور والاجتماعى الموضوعى ذى الصيغة الحتمية ، بل إن هذا التدخل يتلخص فى المساعدة على تذليل العقبات أمام عملية التطور ، وذلك باظهار الضرورة التاريخية التطور التقدمى للنوع الإنسانى وكيف أن الضرورة التاريخية الاجتماعية التى تنبع

من الارتباطات الداخلية الكامنة بين الظواهر الاجتماعية ، لابد من أن تأخذ طريقها إلى الظهور والتحقق. فليس ثمت مجال للصدفة فى ميدان التغيرات الاجتماعية ، إذ تقوم هذه الضرورة على الارتباط الجوهرى بين الإنتاج المادى والأشكال الاجتماعية ، بحيث يعد القول بتدخل الإرادة الإلهية أو إرادة « البطل » انتقاصاً لمبدأ حتمية الحل التاريخى . ولكن كيف تتحقق حرية الإنسان فى نطاق هذه الضرورة المادية؟ يقول الماركسيون إنه عندما يدرك الناس موضوعية الضرورة التاريخية فإنهم يتدخلون فى سير «العملية التاريخية» عن وعى وإرادة . وبذلك تتحقق حريتهم ، وعلى هذا فان الحرية الإنسانية إنما تقوم على معرفة الإنسان «الضرورة الموضوعية» والتصميم الإرادى على استخدامها لمصلحته»

٣ ـ الانتاج المادى كأساس لتطور المجتمع :

إن حجر الزاوية فى « المادية التاريخية » هو القول « بأن أسلوب الإنتاج يلعب دوراً حاسماً فى تطور المجتمع » .

ولكن الإنتاج لا يتم بدون مساعدة عوامل مختلفة منها البيئة الجغرافية والسكان وقد اتضح من تحليل العامل الجغرافى أنه ليس أمراً حتمياً فى تطور المجتمع على الرغم من أن البيئة الجغرافية شرط ضرورى للحياة الاجتماعية، وينحصر دورها فى أنها قد تسهل أو تؤخر تطور المجتمع ولكنها لن توقف هذا التطور الحتمى بأى حال . وكذلك فانه على الرغم من أن مبدأ السكان شرط ضرورى للحياة المادية للمجتمع إلا أنه ليس عاملا حتمياً فى تطور المجتمع. إذ العامل الحتمى الوحيد أو المحرك الاساسى لتطور المجتمع ليس شيئاً غير أسلوب الثروة المادية.

ولكى نوضح هذا القول يجب أن نميز بين أسلوب الإنتاج وقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج :

فلما كان استمرار بقاء النوع الإنساني مرهوناً بحصوله على الطعام والمسكن والملبس، وغيرها من الحاجات الضرورية ـ وكانت الطبيعة لاتقدم للإنسان ـ في الغالب ـ هذه الحاجات جاهزة مصنوعة ـ فقد كان من الضروري أن يعمل الإنسان لكي ينتج ما يشبع مطالبه ، وإذن فالعمل هو أساس الحياة الاجتماعية وضرورة طبيعية للإنسان، إذ أنه بدون العمل والإنتاج تتلاشى الحياة الإنسانية وينعدم وجود النوع الإنسان . وعلى هذا فإن انتاج الثروة المادية هو الذي يحفظ على الإنسان بقاءه ويشكل بالضرورة تطوره الاجتماعي. ويعرف العمل « بأنه تحويل الأشياء الطبيعية بقصد اشباع حاجات الإنسان » . ويستخدم « العمل » الآلات في عملية التحويل . أي أن الآلة هي وسيلة العمل . ولكي نصنعها يجب استخراج الحديد الخام من المناجم ، وصهره وتحويله إلى صلب وتشكيله بحسب التصميم المطلوب . ومن وسائل العمل أيضاً مباني المصانع ووسائل النقل الخ .

وتتكون وسائل الإنتاج أو أدواته من الأشياء الطبيعية أي المواد الأولية بالإضافة إلى آلات المصانع ومبانيها ووسائل النقل وغيرها .

وعلى الرغم من أن آلات الإنتاج هي أهم وسيلة لتحويل أشياء العمل إلا أنها لا يمكن أن تعمل بدون قوة بشرية : تحركها وتنظمها لكي تنتج ، إذن :

فالانسان عامل جوهري في عملية الانتاج

وعلى هذا فإن قوى الإنتاج تشتمل على وسائل الإنتاج (ومنها آلات العمل التي أنشأها المجتمع) والإنسان الذي ينتج الثروة المادية .

وهـــذه القوى الانتاجية هي التي تحدد علاقات الإنسان بالطبيعة ومدى سيطرته عليها .

وتصبح القوة العاملة هي العنصر الرئيسي في قوى الإنتاج إذ أن عمل الإنسان أنه هو الذي صمم الآلات وحركها وأنتج كل حاجات المجتمع .

وللعمل صبغة إجتماعية من حيث أن الأفراد لايمكن لهم أن ينتجوا إلا إذا دخلوا فى علاقات وارتباطات فيما بينهم ، أى أنه يتعذر الإنتاج بدون قيام علاقات إجتماعية . وارتباط هذه العلاقات بقوى الإنتاج ينتج عنه أسلوب إنتاج معين .

أما هذه العلاقات فهى تقسيم العمل بين أفراد الجماعة ، ووسائل المبادلة والتوزيع وغير ذلك. وهذه العلاقات تتضمن أيضاً علاقة بين الناس أنفسهم، من حيث وضعهم بالنسبة لقوى الإنتاج وأدواته المادية . وليست هذه العلاقة سوى علاقة « الملكية» بحيث ينقسم المجتمع إلى طائفتين : طائفة تملك وسائل الإنتاج وطائفة لاتملك شيئاً منها ، وإنما تملك فقط « قوة العمل » أى قدرتها على بذل المجهود واستخدام وسائل الإنتاج لزيادة معدله ، ويتحدد شكل المجتمع بحسب صورة ملكية وسائل الإنتاج الموجودة فيه. فإذا كانت ملكية وسائل الإنتاج عامة أى فى أيدى الطبقة العاملة فإن علاقات الإنتاج تتخذ شكل التعاون والمساعدة المتبادلة بين أفراد قد تحرروا من وطأة الاستغلال كما هو الحال فى ظل النظام الاشتراكى .

وأما إذا كانت ملكية وسائل الإنتاج ملكية خاصة تنحصر فى أقلية مستغلة فإن علاقات الإنتاج تكون علاقات سيطرة من جانب هذه القلة وخضوع واستعباد من جانب الاغلبية أى من جانب الطبقة العاملة ، كما هو الحال فى ظل النظام الرأسمالى حيث تحرم الطبقة العاملة من حقها فى ملكية وسائل الانتاج ، وتجبر على العمل لصالح البورجوازية المستغلة ، تلك التى تحصل على أكبر نصيب من عائد الإنتاج مع أنها لا تشارك فيه بصورة مباشرة ، وبذلك يتم توزيع الثروة المادية بطريقة غير عادلة فى ظل هذا النظام ، بينما يتحقق التوزيع الحق العادل فى ظل النظام الاشتراكى بحسب العمل ، الأمر الذى لا يتعارض مع مصالح الطبقة العاملة بل يلتقى معها .

وإذن فعلاقات الإنتاج تشتمل على صور ملكية أدوات الانتاج وما يتبعها من أوضاع اجتماعية بالنسبة لسائر طبقات المجتمع ، ولهذه العلاقات طابع موضوعى يجعلها مستقلة عن إرادة الناس ورغباتهم ، وكذلك فإن تقدم وسائل الإنتاج وتوسعه إنما يحدث بسبب تزايد الكثافة السكانية وما يتبعها من زيادة الحاجات . وعلى هذا فإن تطور الإنتاج إنما يحدث بفضل جدل داخلى وبحسب ضرورة موضوعية، وليس تاريخ المجتمع سوى تطور الإنتاج الاجتماعى من شكل إلى آخر بحسب قانون يحل بمقتضاه أسلوب أعلى فى الإنتاج محل أسلوب أقل فى الدرجة .

وترجع بداية هذا التطور إلى حدوث تغير فى قوى الإنتاج المادية البشرية وقد كشف لنا التاريخ عن سبق تغير قوى الإنتاج المادية أى وسائل الإنتاج ، ذلك أن الناس رغبة منهم فى تخفيف مشقة العمل والحصول على أكبر كمية من الثروة بأقل مجهود ممكن يتجهون إلى تحسين الآلات القائمة، وقد يستبدلونها بأخرى خيراً منها ، وهذا يعنى تطور أسلوب إنتاج الثروة، وإذا حدث أن تقدم أسلوب الإنتاج على علاقات الإنتاج القائمة (بسبب ارتباطها بصورة قديمة للملكية) فإنه يحدث تناقض بين أسلوب الإنتاج وعلاقات الإنتاج وهذا التناقض يدعو إلى القضاء على علاقات الإنتاج القديمة وإحلال علاقات جديد محلها تتفق مع أسلوب الإنتاج الجديد . وإذا تطور هذا الأسلوب الأخير وظلت علاقات الانتاج كما هى عليه فإنه يحدث تناقض جديد يقتضى تغيراً نوعياً ـ أى كيفياً ـ جديداً فى صورة علاقات الإنتاج وهكذا ـ حيث نرى أن أسلوب الإنتاج هو الاساس المادى لتطور المجتمع . ومن ثم يمكننا القول بأن تاريخ المجتمع إنما هو تاريخ تطور أساليب الإنتاج القائمة فى مراحله التاريخية المتعاقبة .

٤ ــ الأشكال الإجتماعية لأساليب الإنتاج :

وقد كشفت لنا الدراسة التاريخية للمجتمع عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الإنتاج :

ا ــ أسلوب إنتاج المجتمع البدائى الشيوعى .

ب ــ أسلوب إنتاج مجتمع الرقيق .

ﺟ ــ أسلوب إنتاج المجتمع الإقطاعى .

د ــ أسلوب إنتاج المجتمع الرأسمالى .

ﻫ ــ أسلوب إنتاج المجتمع الإشتراكى .

ا ــ كانت قوى الإنتاج فى ظل المجتمع البدائى محدودة وحسب الحاجات الضرورية ، ولهذا فقد نشأت علاقات إنتاج محدودة تقوم على الملكية الشاعة لوسائل الإنتاج ، وعندما اكتشف الإنسان النار واستطاع أن يصنع أدوات إنتاج أولية من المعادن تعدل أسلوب الإنتاج وأصبح الإنسان قادراً على إنتاج ما يزيد عن حاجته ، وحينذاك إنقسمت العشائر إلى أسر ، وظهرت الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وتركزت فى أيدى الأسر المنحدرة من نبلاء العشائر القديمة ، وبذلك ظهرت طبقة من الأغنياء الذين استحوذوا على فائض المنتجات على حساب غيرهم من الكادحين ، وحينئذ إنقسم المجتمع البدائى إلى طبقتين : طبقة العبيد وطبقة ملاك العبيد ، وبذلك حل مجتمع الرقيق محل المجتمع البدائى القديم .

ب ــ لقد أدى تطور أسلوب الإنتاج إلى ظهور مجتمع الرقيق ، وفى ظل هذا المجتمع تعدلت وتحسنت أدوات الإنتاج وإشتد تعذيب الرقيق واستعبادهم فشعر الأرقاء وهم القوة العاملة فى المجتمع ــ بأن زيادة الإنتاج لا تعود عليهم بأى

فائدة ، ومن ثم أصبحت علاقات الإنتاج القائمة على ملكية العبيد عائقاً فى سبيل تطور قوى الإنتاج ، فضلا عن أن المعاملة غير الإنسانية للرقيق أدت إلى إضعافهم عقلياً وجثمانياً مما دفع بهم إلى الثورة ضد مستغليهم ، وقد أدت هذه الثورة — بالإضافة إلى غزوات القبائل المجاورة — إلى إنهيار مجتمع الرقيق وظهور المجتمع الإقطاعى .

ج — استمر التطور التقدمى للقوى الإنتاجية فى **عهد الاقطاع** ، وظهرت الصناعات اليدوية ، وتقدمت الزراعة إلا أن علاقات الإنتاج استمرت فى صورة علاقات استعباد واستغلال لرقيق الأرض بواسطة النبلاء الإقطاعيين ، على الرغم من أنهم كانوا أكثر تقدمية من ملاك العبيد فى مجتمع الرقيق ، إذ سمحوا للفلاح وللصانع بقدر - ولكن ضئيل - من الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج التى كانوا يستخدمونها لمصلحتهم الشخصية بعد إنجاز ماعليهم من واجبات لأسيادهم الإقطاعيين.

وقد استمرت القوى الإنتاجية فى التطور حتى اعترضتها الكشوف الجغرافية ، التى استلزمت ظهور السوق الدولية وما تبعها من قيام المصانع وتجمع العمال فى مراكز صناعية ، وتطبيق مبدأ تقسيم العمل division of labour مما أدى إلى زيادة إنتاجية العمل ، أى أنه بينما طرأ تغير أساسى على أسلوب الإنتاج ظلت علاقات الإنتاج كما هى فتحالفت البورجوازية مع البروليتاريا للقضاء على النظام الإقطاعى إذ أن البورجوازية الناشئة كانت ترى فى الأرستقراطية الإقطاعية العدو الأكبر لها. وبهذا انهار المجتمع الإقطاعى القائم على الملكية الإقطاعية لوسائل الإنتاج

د — قام **النظام الرأسمالى** على أنقاض نظام الإقطاع ، وقد تميز النظام الجديد بالإنتاج الآلى الضخم ، وحلت فيه الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج محل الملكية الإقطاعيـــة ، وكان ذلك حافزاً على النمو الضخم لقوى الانتاج لزيادة ربح الرأسمالى .

وعلى الرغم من أن العامل قد تحرر فى ظل الرأسمالية ، بمعنى أنه كان يعمل متى شاء وأين شاء إلا أنه كان مضطراً لبيع عمله للرأسمالى لأنه لا يملك وسائل الإنتاج، وبذلك وقع تحت وطأة استغلاله ، إذ أنه لا يحصـــل على حقه العادل من عائد الانتاج ويستمر الرأسمالى فى تحسين أدوات الإنتاج ليحصل على مزيد من الربح أى عائد الإنتاج ، فكأن علاقات الإنتاج الرأسمالى القائمة على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج قد أدت إلى ظهور الربح الرأسمالى ، وحينما يزداد نمو القوى الإنتاجيــة تصبح علاقات الإنتاج متخلفة عنها بحيث تكون معـوقاً لتطورها [يرى ماركس أن وفرة الانتاج الرأسمالى بسبب التقدم الذى طرأ على أساليبه تؤدى إلى أنهياره بسبب ما يحـــدث فيه من أزمات دورية ، فهو كالساحر الذى أطلقت تعاويذه السحرية قوى جبارة يعجز هو نفسه عن السيطرة عليها فتقضى عليه]

أن التناقض العميق فى أسلوب الانتاج الرأسمالى ، هو التناقض بين المسحة الاجتماعية للإنتاج — من حيث أن العمال فى مجموعهم يقومون به — وصورة الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ، فبينما يبذل العمال النصيب الأكبر فى إنتاج الثروة المادية نجد أن ثمرتها تعود إلى فئة محدودة من ملاك وسائل الانتاج . وهذا هو التناقض الاساسى فى النظام الرأسمالى . وقد تطورت الرأسمالية فى نهاية القرن التاسع عشر وأصبحت امبرياليـــة ، وهى أعلى مرحلة فى هذا النظام إذ تتخذ الطابع الاحتـكارى ، فتقضى على المنافسة وتستغل العمال فى بلادها وفى المستعمرات فتعمق جذور التناقض بين المسحة الاجتماعية للإنتاج وصورة الملكية الخاصة ، وتنشأ عن هذا أزمات بسبب تـكديس السلع وتعطل العمال ، الأمر الذى يؤدى الى صراع مرير بين البورجوازية والبروليتاريا ، وهذا الصراع هو الأساس الاقتصادى المحرك للثورة الاشـتراكية التى تحقق انتصارها الساحق على الرأسمالية فتقضى على علاقات الانتاج الرأسمالى أى الملكية الخاصة لوسائل الانتاج .

٥ ـ فى ظل النظام الاشتراكى الجديد تقوم علاقات الإنتاج على أساس الجماعية وبذلك ينتفى الإستغلال ؛

وتكون على قمة هذا النظام ديكتاتورية البروليتاريا (١) التى تعمل على أن تتفق علاقات الإنتاج مع أسلوب الإنتاج .

ويظهر فى هذا النظام نوعان من الملكية :

١ ـ ملكية جماعية : أى أنها ملكية فى أيدى الدولة الممثلة للشعب كله .

٢ ـ ملكية تعاونية : أو فردية فى ظل المزارع الجماعية .

غير أن النوع الأول من الملكية تكون له الغلبة فى آخر الأمر، وتقوم علاقات الإنتاج على أساس التعاون والمساعدة المتبادلة . بحيث يكون إلتقـــاء المصلحة الفردية مع المجموع الحافز الأكبر على الإنتاج .

٥ ـ صور التحول الى الاشتراكية

وتعمل حكومة البروليتاريا على أن تؤمم الصناعات الكبيرة والمصاوف ووسائل النقل وتصادر الملكيات الزراعية الكبيرة ، وتحاول بكل الطرق القضاء على تعدد صور الإنتاج الإقتصادى فتقضى على جميع صور الإستغلال (٢) .

وقد ناقش الاشتراكيون مشكلة التحول الاشتراكى ورأوا أنه ليس من الضرورى أن يتم هذا التحول دائما بشكل واحد هو شكل حكومة البروليتاريا

---

١ ـــ راجع أفانسيف الفلسفة الماركسية ص ٣٠١ .

٢ ـــ راجع Fundamentals of Marxism-Leninism, p.p. 539 - 562 Second Edition Moscow 1964 .

بل إن ثمت صوراً أخرى عديدة للتحول تحددها الظروف التاريخية لكل مجتمع(١).

يقول لينين « إن كل الشعوب ستصل إلى الإشتراكية ، فهذا أمر حتمى ، ولكنها لن تصل إليها جميعا بنفس الطريق ، إن كل شعب سيقدم صورة خاصة به فى شكل أو آخر من أشكال الديمقراطية، وفى نوع أو آخر من أنواع ديكتاتورية البروليتاريا أو معدل آخر من معدلات التحول الاشتراكى للظـــاهر المتنوعة للحياة الإجتماعية (٢) ... » « ... إن الشورات القادمة فى بلاد الشرق التى تضم تعداداً ضخما جداً من السكان وظروفا اجتماعية أكثر تنوعا ستظهر دون شك عدداً أكبر من الخواص المميزة لها عن الثورة الروسية ... » .

« أن الأشكال الجـــديدة للديمقراطية التى يمكن أن تتطـــور على أساس تحالفات طبقية أعرض سيكون لها بالتأكيد ملامح جديدة وخاصة بها، وأكثر من هذا فإنه ليس من الضرورى أن تمارس كل هذه الدول وظائف الدكتاتورية البروليتارية منذ البدء ، إذ من الممكن أن تقوم فى المستقبل أشكال جديدة من دكتاتورية الطبقة العاملة أو ديمقراطية تحقق نفس الوظائف . وستخلق حركات التحرير فى آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط وأمريكا الجنوبية أشكالا جديدة من السلطة السياسية للشعب العامل ... » (٣)

٦ — المرحلة الشيوعية ، ونظرية ذبول الدولة :

وقد عمل الشيوعيون على أن يجعلوا من عقيدتهم نظرية متطورة تتقابل

---

١ — راجع بوتنكو ، طرق مختلفة للإنتقال إلى الاشتراكية (الترجمة العربية)

٢ — لينين ، ضد المراجعة Lenin Against Revisionism 1959

٣ - راجع Fundamentals of Marxism - Leninism

مع الأشكال المختلفة للمجتمعات بحيث لا تجمد و ينتهى بها الأمر والوقوف عند الشكل السوفيتى .

ولكنهم يرون أن كل هذه الأشكال ستمحى حتما وستصل المجتمعات الاشتراكية إلى مجتمع شيوعى بلا طبقات (١) تختفى فيه كل صور الملكية ولا تبقى إلا الملكية الشيوعية ، بل إن هذا المجتمع الشيوعى ستذبل فيه الدولة كسلطة سياسية أو اقتصادية وستبقى « إدارة الأشياء » .

ذلك لأن وظيفة الدولة هى ضمان بقاء النظام الاقتصادى والاجتماعى القائم لمصلحة الطبقة التى تسيطر عليه وتستفيد منه فيكون واجب الدولة الأول حماية نظام الملكية القائم (٢) . وبذلك تصبح جهازاً حكومياً للعقاب والقمع . ولكن فى ظل النظام الشيوعى - الذى يلغى الطبقات وتتحقق فيه الملكية الجماعية لأدوات الإنتاج وينظم الإنتاج على أساس المساواة والمشاركة الحرة بين المنتجين، بحيث يختفى الإستغلال ومظاهر التوتر والفوارق الكبيرة بين الطبقات (٣) - سيلغى

١ — المرجع السابق ص ٦٦٢ .

٢ — راجع Marxist philosophy, p. 269

٣ — يذكر برنامج الحزب الشيوعى السوفيتى « أن الشيوعية نظام إجتماعى بلا طبقات، تسود فيه صورة واحدة للملكية العامة لأدوات الإنتاج وتشيع فيه المساواة الاجتماعية التامة بين سائر أفراد المجتمع . وفى ظل النظام سيكون التطور العام للشعب مصحوبا بنمو القوى الانتاجية عن طريق التقدم المستمر فى العلم وفى التكنية (التكنولوجيا)، وستتدفق ينابيع الثروة التعاونية فى وفرة بالغة، وسيطبق المبدأ العظيم: « من كل بحسب قدرته والكل بحسب حاجاته » . إن الشيوعية مجتمع فى أعلى درجات التنظيم، يتألف من أفراد الطبقة العاملة الأحرار ذوى الوعى الاجتماعى ، ويقوم فيه الحكم الذاتى العام، ويكون العمل فيه لخير المجتمع هو المطلب الحيوى الأول لكل فرد ، والضرورة التى يراعيها الفرد والمجموع ، وتستخدم فيه قدرة كل فرد لتحقيق المصلحة العظمى للشعب بأكمله » .

وبذلك تؤدى الشيوعية رسالتها التاريخية من حيث تخليصها للبشر من التمييز الاجتماعى ومن جميع صور الاستغلال والظلم، وكذلك من ويلات الحروب، فتحقق السلام والعمل والحرية والمساواة والأخوة والسعادة لجميع سكان هذه الأرض .

Marxist philosophy, pp. 229 - 232

دور الدولة لأنها ستصبح بلا عمل .

ولكن ليس معنى هذا أن تزول كل سلطة فى التنظيم الاجتماعى والاقتصادى كما يقول الفوضويون(١) بل أن توجد إدارة مبسطة للإشراف على المصالح الاجتماعية . ولكن نظرية ذبول الدولة ليس لها سند فى الواقع أو التاريخ فى عالم تتنازعه قوتان كبيرتان وتحتفظ كل منها فيه بجيوش قوية جرارة ، فلا يمكن بحال من الأحوال أن يوجد مجتمع اشتراكى دولى بهذه الصورة وسط عداء مرير من مجتمعات أخرى ذات نظم مغايرة (٢).

٧ — التركيبات الفوقية Super structures

لقد اتضح لنا كيف أن أسلوب إنتاج الثروة المادية ، هو القوة الرئيسية المحركة للتطور الاجتماعى ، ولكننا نلاحظ من ناحية أخرى - أن كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع تتميز بنظم سياسية وقانونية وأخلاقية ... ألخ خاصة بها .

فكيف يفسر الماركسيون نشأة هذه النظم وتأثيرها على التطور الاقتصادى للمجتمع ؟ إنهم يميزون بين أساس (قاعدة) المجتمع ونظمه ويرجعون « أساس المجتمع » basis إلى مجموع علاقات الإنتاج المادية التى تشتمل على صور الملكية وما ينتج عنها من علاقات بين الناس فى عملية الإنتاج ، وطريقة توزيع الثروة المادية أى أنهم يقصدون بذلك ، الأساس الإقتصادى للمجتمع . ولكل مجتمع أساسه الاقتصادى الخاص به الذى يرجع بالضرورة إلى حالة القوى الانتاجية

---

١ — راجع المقابلة بين الفوضوية والشيوعية فيما بعد .

٢ — راجع بول سويزى : الاشتراكية ص ١١٥ ، ١٥٨ .

إذ أنه لن يظهر أى أساس لمجتمع ما حتى تستكمل الظروف المادية الملائمة له ، أى قوى الإنتاج الضرورية لميلاده .

وعندما يظهر هذا « الأساس الاقتصادى » فإنه يلعب دوراً ضخماً فى الحياة الاجتماعية ، إذ يمكن الناس من تنظيم الانتاج وتوزيع الثروة المادية ، فبدون قيام علاقات اقتصادية بين البشر لن يتحقق أى إنتاج أو توزيع .

وتظهر أهمية الأساس الاقتصادى للمجتمع من حيث أنه يصلح كقاعدة يبنى عليها التركيب الفوقى المجتمع: أى آراؤه السياسية والقانونية والفلسفية والأخلاقية والدينية وما يقابلها من علاقات ونظم ومؤسسات . وهذا هو السبب فى أن الأساس الاقتصادى للمجتمع هو طراز أسلوب الانتاج الذى يشكل مباشرة وجه المجتمع أى آراءه ونظمه .

وكذلك فإن التركيبات الفوقية للمجتمع Super structures تلعب دوراً كبيراً فى عملية التطور الاجتماعى. فهى - بسبب قيامها على أساس اقتصادى معين - تعكس وجهة نظر الناس عن هذا الأساس ، فتكون سبباً فى نشأة أفكار تدعمه وأخرى تعمل للقضاء عليه . وتضطلع النظم كجهاز الدولة والأحزاب السياسية وغيرها بمهمة تطبيق هذه الأفكار . ويتم تأثير التركيبات الفوقية للمجتمع فى تطور القوى الانتاجية عن طريق الأساس الاقتصادى للمجتمع . ولعل أقرب مثال لذلك هو الدور العام الذى يلعبه الحزب الشيوعى والدولة السوفيتية والتركيب الاشتراكى الفوقى فى مجموعه ، فى بناء الأساس المادى والتكنولوجى للشيوعية وذلك عن طريق تنمية قوى الإنتاج الشيوعية .

وقد أدت دراسة الأساس الاقتصادى لأشكال التطور الاجتماعى إلى إثبات

أن هذا الأساس هو الذى يوجد التركيب الفوقى للمجتمع ، وأن هذا التركيب لا ينفصل عن أساسه بل يرتبط به ويستند إليه .

ولنضرب مثلا بأساس المجتمع البدائى ، فإن عدم وجود ملكية خاصة فيه وطبقات ، وبالتالى تناقضات طبقية . كان سبباً فى ألا تقوم فى التركيب الفوقى لهذا المجتمع دولة أو أفكار سياسية أو قانونية أو أى نظم مقابلة لها .

وعندما نشأ نظام الملكية الخاصة وظهرت الطبقات كان ذلك يعنى ظهور الأساس الاقتصادى لمجتمع الرق وظهور تركيب فوقى من نوع جديد يختلف عن التركيب الفوقى للمجتمع البدائى . فقد شاعت الآراء المؤيدة لنظام حكم ملاك العبيد واستعبادهم للأرقاء ، وقامت النظم – كالدولة وغيرها – التى تحمى هذا النظام وتعمل على استمراره .

ويلاحظ أن أساس المجتمع القائم على طبقات متعارضة إنما ينطوى على تناقضات وذلك لأنه يعكس تعارض المصالح الطبقية حينما يظهر علاقات الناس المتباينة بالنسبة لوسائل الانتاج ، فيكشف عن التناحر والصراع بين المستغلين والطبقة العاملة أى المستغلة بين الظالمين والمظلومين. ونجد أن الأساس الاقتصادى للمجتمع الرأسمالى يتميز بالتعارض بين البورجوازية والبروليتاريا ، على الرغم من وجود طبقات اجتماعية أخرى – كالفلاحين وأرباب الحرف – تظهر العداء للبورجوازية المحتكرة .

ولما كان التركيب الفوقى لأى مجتمع يعكس تناقضات أساس هذا المجتمع فإن هذا التركيب بدوره – فى المجتمعات ذات الطبقات المتعارضة – لابد أن يشتمل على تناقضات ، أى أنه على الرغم من غلبة أفكار ونظم الطبقة المسيطرة اقتصادياً عليه ، إلا أنه توجد فيه إلى جوارها آراء وأفكار ونظم لطبقات اجتماعية وجماعات أخرى متباينة فنجد فى ظل الرأسمالية أن البورجوازية تسيطر اقتصادياً وتصاحبها سيطرة

أفكارها ونظمها التي تستخدمها لمحاربة البروليتاريا ، ولكن البروليتاريا تكتسل للدفاع عن نفسها فتنشيء نظماً وأفكاراً خاصة بها كالأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات التعاونية وغيرها . وفي خلال هذا الصراع الثوري تتسلح البروليتاريا بالنظرية الماركسية فتصوغ لنفسها أفكاراً أخلاقية وسياسية وقانونية وفنية الخ .

وتتضح حتمية تأثير الأساس في التركيب الفوقي للمجتمع فيما يحدث من تغييرات فوقية كنتيجة لتغيرات أساس المجتمع ، فقد صاحب إنعدام المنافسة وظهور الاحتكار في مرحلة التحول من الرأسمالية إلى الإمبريالية ظهور حكومات رجعية فاشية تقضي على صور الديمقراطية البورجوازية . وتزداد إمعاناً في إهدار حقوق الطبقة العاملة واستغلالها . ويلاحظ ان التغيير الذي يحدث في التركيب الفوقي يكون أكثر عمقاً عندما يحل أساس اقتصادي جديد محل الأساس الاقتصادي القديم للمجتمع فتظهر نظم جديدة وأفكار جديدة وإيديولوجية جديدة . ولكن التغير لايكون تاماً فتبقى بعض الرواسب من التركيب الفوقي القديم .

وفي ظل النظام الاشتراكي تتكفل الدولة الاشتراكية ـ بقيادة البروليتاريا والحزب الماركسي اللينيني ـ ببناء الأساس الاقتصادي للنظام الاشتراكي . فتنظم بأسلوب مخطط علاقات الإنتاج الاشتراكية في المدينة والريف حتى يتم التصنيع الشامل في المدن والتحول إلى الزراعة الجماعية في الريف .

ويلاحظ أن نمو وتكامل الأساس الاقتصادي للمجتمع الاشتراكي يدفع إلى تثبيت تركيبه الفوقي وتدعيمه وتوطيد أركانه فيتطور جهاز الدولة ، ويطرأ تحسن كبير على سائر إداراتها . ويحرز العلم والفن درجة عالية من التقدم والكفاءة . فينتشر الوعي الإشتراكي بين الجماهير وتتأصل مبادىء الأخلاق الشيوعية . وحينما يتحقق

إنتصار الاشتراكية ويتوطد أساس المجتمع الاشتراكى تصل عملية بناء التركيب الفوقى للمجتمع إلى أقصى مداها .

وقد طبق الاتحاد السوفييتى منذ قيامه هذه الآراء : فبدأ بتأميم وسائل الإنتاج الرئيسية ، وقضى فى نفس الوقت على الجهاز الحكومى القديم ، وأقام مكانه حكومة البروليتاريا ومجلس قوميسيرى الشعب . وكذلك تكون الجيش الأحمر والأسطول الأحمر والحكومة المركزية والحكومات المحلية . وبذلك تم تكوين التركيب الفوقى الجديد للمجتمع الاشتراكى من الإيديولوجية الاشتراكية والنظم التى تتمشى معها كالدولة الاشتراكية والحزب الشيوعى والنقابات وعصبة الشباب الشيوعى والمنظمات الثقافية والتعليمية والرياضية والدفاعية وغيرها .

ويلاحظ أنه لا توجد فى هذا التركيب الفوقى الاشتراكى أى تناقضات ، ويرجع ذلك إلى وحدة أساس المجتمع الاشتراكى وانسجامه ، إذ لا توجد فيه طبقات تحمل الآراء الرجعية ، فالطبقة العامة توجه كل اهتمامها نحو تطور المجتمع الاشتراكى وتقدمه لتحقيق الشيوعية . ويرجع الدور الكبير الذى تلعبه الدولة والحزب وهما من مكونات التركيب الفوقى الاشتراكى فى بناء المجتمع الشيوعى - إلا إنهما لا يقومان على أساس ديموقراطى أصيل فحسب - بل ويعبران عن مصالح الطبقة العاملة ويتمتعان بتأييدها من أجل تحقيق المجتمع الشيوعى الكامل .

٨ — صراع الطبقات :

تبين لنا مما سبق كيف أن صراع الطبقات يلعب دوراً أساسياً فى عملية التطور الاجتماعى . ولما كان لكل مجتمع أساسه الاقتصادى الذى يميزه عن المجتمعات الاخرى أصبح النظام الاقتصادى لأى مجتمع هو الذى يحدد تركيب طبقاته

وعلاقاتها وأفكارها ، وبمعنى آخر ، لما كانت ظروف الناس واحوالهم المعيشية هى التى تحدد تفكيرهم وسلوكهم فإن الطبقة الاجتماعيـة لا بد أن تتألف من الذين تتقارب وتتشابه ظروفهم المعيشية ، ويتكتل هؤلاء فى مواجهـة الطبقات الأخرى التى تتعارض مصالحها مع مصالحهم . فينشأ صراع بين الطبقات بسبب تعارض مصالح كل طبقة مع الطبقة الأخرى .

وليس التاريخ فى حقيقة أمره سوى سجل لصراع الطبقات وتطلعاتها الطبقية ويتمثل فى الصراع بين الملاك والمعدمين . والمستغلين والمستغلين ، فوجدنا أنه فى ظل نظام الرقيق قام صراع بين ملاك العبيد والارقاء ، وفى ظل الرأسمالية قام الصراع بين البورجوازية والبروليتاريا. بينما ينعدم هذا الصراع فى ظل الاشتراكية وذلك لعدم وجود طبقات تصارع بعضها البعض.

ولا يتخذ الصراع الشكل الاقتصادى فقط بل يتخذ أشكالا أخرى عديدة فنجده يتخذ أشكالا سياسية أو أيدلوجية . ويتمثل الصراع من الناحية الاقتصادية فى المطالبة بخفض ساعات العمل وزيادة الأجور. ومن الناحية السياسية فى المظاهرات والإضرابات وقيام النقابات والاتحادات ، وفى الصراع المسلح الدموى وكذلك فى الصراع البرلمانى السلمى. وكل أنواع الصراع هذه إنما هى بمثابة التمهيد للثورة الإشتراكية ، أى ثورة البروليتاريا وهى الوسيلة الوحيدة للقضاء على أسباب هذا الصراع أى حل تناقضات النظام الرأسمالى بإقامة حكومة البروليتاريا التى تتكفل بتنفيذ عملية التحول الاشتراكى.

وتتسلح البروليتاريا فى صراعها مع البورجوازية بسلاح إيديولوجى هـو « المادية الجدلية » أى العقيدة التى يعتنقها الحزب الماركسى اللينينى الذى يتولى تنظيم وقيادة الطبقة العاملة فى مواجهة الايديولوجية المضادة والبرجوازية .

وعلى أية حال فإن هذا الصراع يترجم فى حقيقة الأمر عن التناقضات الأساسية بين قوى الانتاج وعلاقات الإنتاج ، أى بين أسلوب الإنتاج وصور ملكية أدوات الانتاج ، فيكون محركا لعملية التطور الاجتماعى ومحققاً لأشكال جديدة تقوم على انقاض الأشكال القديمة حتى يتم التطور دورته بالعودة من حيث بدأ أى من مجتمع بدائى شيوعى لا طبقى خال من الصراع إلى مجتمع شيوعى متقدم تتلاشى فيه الطبقات وتنعدم فتنقضى بذلك العوامل المسببة للصراع .

— ٢ —

الاقتصاد الماركسى

١ — عملية التجميع الرأسمالى :

اهتم ماركس وأبحاز بتحليل عناصر النظام الرأسمالى المعاصر لهما ، وقد تجلى صراع الطبقات فى ظل هذا النظام بصورة لم يسبق لها مثيل فى النظم الاجتماعية السابقة ، وتمثل طرفا الصراع فى البورجوازية والبروليتاريا : الطبقة الأولى تملك وسائل الانتاج وتشترى قوة العمل ، والطبقة الثانية لا تملك شيئاً غير قوة العمل التى تبيعها للطبقة الأولى ، والعمل فى نظر الماركسيين هو الذى ينشىء جوهر القيمة .

وتدور نظرية ماركس فى القيمة وفائض القيمة حول عدم عدالة توزيع عائد الانتاج فى ظل النظام الرأسمالى أو عدم تكافؤ أجور العمال — وهى ثمن شراء قوة العمل — مع العمل المبذول فى إنتاج السلع — وهو ثمن بيع قوة العمل فى السوق . ويقارن ماركس بين نظام إنتاج السلع البسيط ونظام إنتاج السلع لرأسمالى : فنى النظام الأول يبيع المنتج منتجاته لكى يشترى بدلا منها منتجات أخرى لاشباع حاجاته هو ، فهو يذهب إلى السوق ومعه سلعة (س) يحولها إلى نقود (ن) ثم يحول النقود إلى سلعة أخرى (س) ويعبر عن عملية المبادلة فى هذا النظام هكذا س — ن — س — (١) . أما المنتج الرأسمالى فهو يذهب إلى السوق ومعه نقود (ن) يشترى بها مواد أولية وقوة عمل وغير ذلك أى (س) وبعد أن تتم عملية الانتاج يعود إلى

---

١ — كارل ماركس ، «رأس المال» الجزء الأول ص ٦٨ الترجمة العربية .

السوق لكى يعيد منتجاته إلى نقود (ن) ويعبر عن هذه العملية الخاصة بالنظام الرأسمالى هكذا ن ـ س ـ ن (١). ويرى ماركس أن هناك فرقاً هاماً بين المعادلتين ففى المعادلة الاولى تتساوى "سلعتان فى القيمة "التبادلية . ولكن نظراً لاختلافهما من حيث النوع فإنهما تعتبران غير متساويتين من ناحية القيمة الاستعمالية (٢) فالمنتج يعتبر السلعة التى حصل عليها فى مقابل سلعته ذات قيمة استعمالية أكبر والمنتج الآخر يرى عكس ذلك ، وبذلك تتم الصفقة وتكون العملية معقولة . أما فى المعادلة الثانية المعبرة عن الانتاج الرأسمالى فاننا نجد (ن) الاولى فيها تساوى (ن) الثانية من حيث النوع ، ولكننا نجد (ن) الثانية تختلف كثيراً من حيث الكم عن (ن) الاولى ، وإلا لم يكن لصفقة البيع معنى : وبمعنى آخر لا يقبل الرأسمالى على الانتاج إلا إذا كان يحقق له عائداً يزيد على كمية رأسماله الذى بدأ به عملية الانتاج . وبذلك تكون المعادلة الثانية هكذا (ن ـ س ـ ن/) بحيث تكون (ن/) أكبر كمية من (ن) أى أن هدف الانتاج الرأسمالى هو التضخم الكمى للقيمة التبادلية . بينما يكون الهدف فى نظام إنتاج "سلع البسيط هــو التحول النوعى للقيمة الاستعمالية .

ويمضى الزمن ليصبح تداول النقود كرأس مال هدفاً فى حد ذاته وذلك فى طور الرأسمالية المالية التى تستند إلى الحركة المصرفية، فتتم عملية التجميع الرأسمالى فى دورة تتكرر إلى ما لا نهاية هكذا : ن ـــ س ـــ ن/

ن/ ـــ س ـــ ن//

ن// ـــ س ـــ ن/// إلى ما لا نهاية

---

١ ـــ م س ص ١٠٧ وما بعدها

٢ ـــ فيما يختص بالقيمة الاستعمالية و"قيمة التبادلية ، راجع رأس المال لكارل ماركس، والجزء الأول ص ١ ـــ ١٤ الترجمة العربية .

ويصبح الممثل الواعي لهذه الحركة شخصاً رأسمالياً فقد أهم صفة في «صاحب المشروع القديم» الذي وإن كان أيضاً يهتم أولا بتحقيق أكبر عائد من عملية الإنتاج، إلا أنه كان يوجه جزءاً كبيراً من اهتمامه إلى سير عملية الإنتاج. ويتعهد بنفسه خطوات المشروع منذ بدايته حتى تخرج المنتجات إلى السوق.

أما الرأسمالي في صورته الأخيرة فهو شخص نهم مضارب في البورصات يخرج النقود من جيبه لكي تعود إليه مع زيادة جديدة بدون أي مجهود يبذله.

ولا شك أن الرأسمالي في مختلف صوره يستهدف زيادة ثروته وتوسيع مجال إستثماراته حتى يحقق لنفسه مركزاً ممتازاً من الناحية الإجتماعية يضمن عن طريقه إستمرار الزيادة في مكاسبه وثروته.

والاقتصاد الماركسي يحلل هذه الظاهرة ويتتبع نتائج مسعى الرأسمالي الذي لا يفتر في طلب الربح.

٣ — القيمة وفائض القيمة (١)

أ — مبدأ القيمة يعمل على تماسك المجتمع : تقرر النظرية الكلاسيكية في القيمة أن قيمة السلعة تتناسب مع كمية العمل اللازم لإنتاجها، وقد رأى ماركس أن هذه النظرية — ولو أنها لا تنطبق في جميع الظروف — إلا أنها تعد نظرية تقريبية لإظهار خصائص الإقتصاد المنتج للسلع.

وعلى هذا فإن أسعار السوق التي تسجل أي انحراف عن هذه القاعدة في

---

(١) راجع ليونتيف «الاقتصاد السياسي» إنتاج السلع ص ٣٠ — ٤٦، جوهر الاستغلال الرأسمالي ص ٤٧ — ٧٤ — وراجع كذلك «أساسيات الماركسية» ص ٢١٨ وما بعدها.

تقدير القيمة ستؤدى حتما إلى تحول العمل من صناعات إلى أخرى ، أى يتجه الإنتاج إلى السلع التى تحقق سعراً أعلى وتبذل فى إنتاجها كميـة من العمل أقل من الأولى .

ويدخل فى نطاق القيمـة بالمعنى الكلاسيكى سائر مراحل عمليـة الإنتاج وتوزيع العمل والتبادل ، ويتم تحديد القيمة فى السوق بطريقة ملزمة لا دخل للأفراد فيها بحيث تتخذ الطابع الاجتماعى .

يقول كارل ماركس « ما دام الرأسماليون الفرديون يلتقى أحدهم بالآخر بصفتهم ملاكاً للسلع فحسب ، وما دام كل واحد منهم يسعى لبيع سلعته بأغلى سعر ممكن (مسترشداً فى تنظيم إنتاجه — ظاهرياً — بإرادته المطلقة) فإن القانون الداخلى يفرض نفسه فقط من خلال تنافسهم ، وضغطهم المشترك بعضهم على بعض ذلك تتساوى مختلف الانحرافات . وقانون القيمة يعمل بصفته قانوناً أعمى ، على فرض نفوذه وتأثيره والاحتفاظ بالتوازن الإجتماعى للانتاج وسط التقلبات العرضية .. » (١)

وهذا يعنى أن قانون القيمة يعتبر مبدأ يعمل على تماسك المجتمع المنتج للسلع فلا يعمل كل منتج منعزلا عن الآخر بل يعمل الجميع فى ظل نظام اجتماعى متماسك يندمج فيه نشاطهم لتظهر قوة عمل اجتماعية فعالة ، تكتسب شكلا اجتماعياً معيناً ، وتظهر فيه علاقات الإنتاج على أنها علاقات اجتماعيـة وليست علاقات بين أشياء جامدة .

وهنا يبدو لنا الطابع السحرى (٢) للقيمة ، إذ أنها تبدو فى الظاهر على

(١) « رأس المال » كارل ماركس .

(٢) « رأس المال » الجزء الأول ص ٣٤ ، الترجمة العربية .

أنها علاقة كمية بين أشياء غير حية ، ولكنها — كما رأينا — تخفى وراءها مجموعة من العلاقات الاجتماعية المعقدة بين أفراد المجتمع .

ولا شك أن ظهور العلاقات الاجتماعية بين الناس على صورة علاقات بين الأشياء يخفى الطبيعة الحقيقية لإنتاج السلع ، ويؤدى إما إلى عدم فهم الناس للنظام الإجتماعى القائم بينهم ، وإما إلى اعتقادهم بأنه مظهر من مظاهر القوى الطبيعية التى لا تقع تحت سيطرة الإنسان . « وبذلك يصبح نظام إنتاج السلع عبارة عن حالة المجتمع التى تكون فيها عملية الإنتاج صاحبة السيطرة على الإنسان بدلا من أن يسيطر الإنسان عليها . » (١)

وسوف لا يكون فى استطاعة المجتمع المنتج للسلع أن يتخلص من أثر هذه النظرة السحرية للقيمة إلا بعد أن يصبح مجتمعاً اشتراكياً وحينذاك يتضح تماماً المضمون الاجتماعى للمبدأ القائل بأن العمل هو أساس القيمة .

ب — **تحليل قيمة العمل** : تبين لنا اذن كيف أن العمل كأساس للقيمة يعتبر سلعة تباع وتشترى فى الأسواق فى ظل النظام الرأسمالى ، فيجب إذن أن نحلل هذه القيمة لكى نعرف مم تتكون قيمة العمل وكيف تتحدد . أن الرأسمالى يشترى قدراً محدداً من وقت العامل ، أو هو يشترى العامل لمدة محددة من الوقت ، ولا فرق بين الأمرين عند ماركس ، اذ أن قوة العمل ليست شيئاً سوى العامل نفسه ، وقد اتضح ذلك فى مجتمع الرقيق ، واختفت هذه الحقيقة فى ظل النظام الرأسمالى وراء مظهر قانونى يحدد ساعات العمل ويبين بدايته ونهايته ، واذن فقيمة قوة العمل ما هى إلا قيمة العامل نفسه . فلو طبقنا نظرية

---

(١) م . س ص ٩٣

« العمل أساس القيمة » على قيمة العمل لوجدنا أن كية العمل اللازمة لإنتاج العامل هى نفسها كية العمل اللازمة لإنتاج وسائل معاش العامل أو قوت يومه وإذ افترضنا أن الرأسمالى يشترى قوة العمل بقيمتها الحقيقية لكان معنى هذا أن كية العمل التى يحصل عليها الرأسمالى من العامل ، هى نفسها كية العمل اللازمة لإنتاج وسائل معاش العامل أو قوت يومه . ولكننا قد رأينا أن المعادلة ن : س . ن لن يكون لها معنى إذا لم تكن «ن» الثانية أكبر من الأولى ، أى إذا لم يسترد الرأسمالى القيمة الأصلية ومعها فائض قيمة ، وبمعنى آخر لن يستطيع المنتج الرأسمالى الاستمرار فى الإنتاج ما لم يحصل على قوة عمل إضافية من العامل بلا مقابل أى قوة عمل مجانية .

ولتوضيح ذلك نذكر أن الرأسمالى الذى يشترى قوة العمل بقيمتها الحقيقية يدفع للعامل أجراً يساوى قيمة وسائل معاشه أو قوت يومه ، ولنفرض أن هذه القيمة تساوى إنتاج ست ساعات عمل ، فعند انتهاء هذه الساعات الست يكون العامل قد أنتج قيمة تكفى لتغطية أجره . فإذا توقف إنتاج العامل عند هذا الحد خرج الرأسمالى من العملية صفر اليدين دون أدنى ربح . ولكن الواقع أن الرأسمالى لا يشترى العامل لمدة ست ساعات فقط بل هو يشترى يوم العامل بأكمله أى عشرة ساعات ، وفى هذه الحالة يعمل العامل أربع ساعات لا يحصل على أجر فى مقابلها وينتج عن هذا العمل المجانى قيمة إضافية تدخل فى جيب الرأسمالى ، وهذه القيمة الإضافية هى التى يسميها كارل ماركس فائض القيمة (١). والتى تكون دائماً موضع اهتمام الرأسمالى وعليها مدار نشاطه .

وعلى هذا يمكن تقسيم يوم العمل إلى قسمين : قسم العمل الضرورى

(١) م . س — جـ ١ عملية إنتاج فائض القيمة ص ١٢٤ — ١٥٤

وهو الذى ينتج فيه العامل قيمة تعادل أجره . ثم قسم العمل الفائض ، وهو الذى ينتج فيه العامل فائض القيمة .

هـ — معدل الفائض القيمة : (١)

ونسبة العمل الفائض إلى العمل الضرورى أو نسبة فائض القيمة إلى الأجور تسمى بمعدل فائض القيمة . ويمكن زيادة هذا المعدل أو إنقاصه بوسائل عدة ، إذا كانت العوامل الأخرى متساوية ، فمثلا يزيد معدل فائض القيمة إذا أطال الرأسمالى يوم العمل وكذلك إذا خفض الأجور الحقيقية أو عمل على زيادة حجم الإنتاج بإدخال تحسينات فنية على الآلات أو بتطبيق نظام تقسيم العمل الذى يتيح له استغلال قوة العمل بطريقة مثلى .

وينقص معدل فائض القيمة إذا إنخفضت ساعات العمل اليومى أو ارتفعت الأجور الحقيقية أو إنخفضت إنتاجية العمل (٢) .

د — تحليل قيمة السلعة : ولكى تتضح التغييرات التى تطرأ على معدل فائض القيمة يجب أن نحلل قيمة السلعة ونعرف عناصر تكوينها ، فإذا تناولنا أى سلعة مصنوعة فإننا نجد أنها تحتوى على ما يلى :

١ — قيمة المواد الأولية : التى استخدمت فى صنعها بالإضافة إلى قدر معين من الإستهلاك والتالف فى الآلات والمعدات اللازمة لإنتاجها ، ويسمى هذا

---

١ — م س ج ١ معدل ومقدار فائض القيمة ص ٢٥٣ - ٢٦٩ - الصيغ المختلفة لمعدل فائض القيمة ج ٢ ص ٢٣ - ٢٦ .

٢ — م . س . التغيرات التى تطرأ على معدل فائض القيمة ، تطبيقات على الصناعة الانجليزية ص ١٨٦ - ٢٥٢ - راجع كذلك الفصل الخاص بالعمل والقيمة والتغيرات ج ٢ ص ١٢ - ٢٢ .

برأس المال الثابت ويرمز له بالحرف (ر)

٢ — قيمة قوة عمل : وتسمى برأس المال المتغير[1] ويرمز لها بالحرف (م)

٣ — فائض قيمة ويرمز له بالحرف (ف)

وبذلك يمكن حساب القيمة الاجمالية للسلعة بواسطة المعادلة ر + م + ف

ويكون معدل فائض القيمه $\frac{ف}{م}$ ، ومعدل الربح $\frac{ف}{ر + م}$ أى نسبة فائض القيمة إلى مجموع رأس المال ، وتكون نسبة رأس المال ، الثابت إلى مجموع رأس المال $\frac{ر}{ر + م}$. وهو ما يسمى بالتركيب العضوى لرأس المال، فإذا وضعنا الرمز (ح) فى مقابل معدل الربح والرمز (ع) فى مقابل التركيب العضوى لرأس المال فإننا نجد أن ح (أى معدل الربح) = ف (فائض القيمة) (١ - ع) التركيب العضوى لرأس المال) أى أن ح = ف (١ - ع) . وهذه المعادلة تعنى أن معدل الربح يتغير فى نفس الاتجاه الذى يتغير فيه معدل فائض القيمة ، أى أن معدل الربح يتناسب تناسباً طردياً مع معدل فائض القيمة ، وفى عكس التركيب العضوى لرأس المال . أو بمعنى آخر يتناسب معدل الربح ومعدل فائض القيمة تناسباً عكسياً مع التركيب العضوى لرأس المال . وسيكون لهذا القانون أثره فى تحليل ماركس لتطور النظام الرأسمالى وانهياره . بمعنى أن الزيادة المستمرة للتركيب العضوى لرأس المال سينتج عنها تراكم تحدث بسببه أزمات كبيرة تدفع بمعدل الربح وفائض القيمة إلى الهبوط . ويكون فى ذلك القضاء على نظام الانتاج الرأسمالى كما سنرى .

---

١ - م. س - رأس المال الثابت ورأس المال المتغير جـ ١ ص ١٥٥-١٦٦ .

٣ — التراكم والأزمات : (١)

لقد أدى بنا تحليل قيمة السلعة إلى معرفة التركيب العضوى لرأس المال وكيف أنه تألف بمضى الزمن من تجميع « فائض قيمة » خلال عمليات تبادل مستمرة (٢) ، ولهذا فالرأسمالى يسعى باستمرار لزيادة معدل فائض القيمة لكى تتضخم ثروته وترتفع مكانته فى السلم الاجتماعى نتيجة لثرائه ، ولن يتيسر له ذلك إلا بتحقيق المزيد من « التراكم » أى زيادة حجم إنتاجه باستمرار ويكون معنى التراكم عنده كما يقول كارل ماركس « أن يغزو عالم الثراء الاجتماعى وأن يزيد من كتلة البشر الذين يستغلهم ، وبذلك يوسع دائرة نفوذه وسطوته المباشرة وغير المباشرة » :

وبالإضافة إلى هذا فإن طبيعة الإنتاج الرأسمالى تدفع المنتج - بالضرورة - إلى سلوك طريق التراكم ، ذلك أن تطور الإنتاج فى ظل النظام الرأسمالى يحتم زيادة كمية رأس المال المستثمر فى أى عملية صناعية خضوعا لمبدأ المنافسة الذى يفرض نفسه على المنتج ، إذ أنه لكى يحافظ على رأسماله يجب أن يعمل باستمرار على زيادة حجمه أى الاستمرار فى عملية التراكم ، وإذن فالتراكم يرجع إلى الخصائص التركيبية الأساسية التى يقوم عليها النظام الرأسمالى .

ولما كان التراكم يعنى زيادة جديدة إلى رأس المال بقسميه الثابت والمتغير - أى زيادة الطلب على المواد الأولية وقوة العمل - فإن ذلك يعنى أن التراكم سيؤدى إلى زيادة الطلب على قوة العمل ؛ ومن ثم إلى ارتفاع الأجور باضطراد مما يتهدد معه وجود فائض القيمة ، ويكون من نتيجة ذلك الإطاحة

---

١ - م. س - جـ٢ ص ١٠٠ . راجع كذلك ليونتيف ، الاقتصاد السياسى ص ١٢٩ - ١٥٢

٢ - م. س - جـ ٢ كيف يتحول فائض القيمة إلى رأس مال ص ٧٩ - ٩٩ .

بالنظام الرأسمالى . وقد لجأ الاقتصاديون الكلاسيكيون إلى حل هذه المشكلة عن طريق استخدامهم لمبدأ السكان، ذلك أن الإرتفاع فى الأجور يؤدى إلى ارتفاع مستوى المعيشة ، مما يؤدى بدوره إلى تزايد السكان فيزيد العرض فى قوة العمل باستمرار وتعود الأجور إلى الهبوط .

ولكن كارل ماركس دلل على فساد هذه النظرة الكلاسيكية وذهب إلى أنه عملية التراكم تؤدى إلى وجود احتياطى من العمال المتعطلين (وهو جيش العمال الاحتياطى أو الفائض النسبى فى تعداد السكان) ، وهؤلاء العاطلون ينافسون العاملين فى سوق العمل ، فيؤدى ذلك إلى وقف ارتفاع الأجور . يقول كارل ماركس « خلال فترات الركود والرخاء المتوسط يضغط جيش الصناعة الاحتياطى على الجيش العامل ، وفى أثناء فترات الإفراط فى الإنتاج يحد الجيش الأول من دعاوى الثانى » وعلى هذا يعتبر فائض تعداد السكان النسبى المحور الذى يدور عليه قانون العرض والطلب للعمل ، فهو يحصر مجال عمل هذا القانون فى إطار الحدود الملائمة للاستغلال الرأسمالى وسيطرة رأس المال » (١) .

ولكن ما مصدر تكوين جيش العمل الاحتياطى ؟

يشير ماركس إلى مصدرين أولهما : ما يسميه بالبطالة الفنية أو التكنولوجية وذلك أن ارتفاع الأجور بسبب التراكم وزيادة الطلب على قوة العمل يدفع الرأسمالى إلى استخدام الآلات التى توفر قوة العمل وتزيد الإنتاج فينضم عدد جديد إلى جيش العاطلين .

وأما المصدر الثانى لتكوين جيش العمل الاحتياطى فهو يرجع إلى تخفيض

---

١ — م. س — ج ٣ ص ١٢٣ .

الرأسمالي لمعدل التراكم عندما يلمس أن استخدام الآلات لم يؤد إلى خفض الأجور، وقد يعمد إلى وقف التراكم نهائياً ، وتحدث من جراء ذلك أزمة يتبعها كساد فيزداد عدد العاطلين ، وتعود الأجور إلى الهبوط ، فتصبح الظروف ملائمة لاستئناف التراكم من جديد . وهكذا فإن الماركسيين يرون أن البطالة وأزمات الكساد من العوامل الأساسية في تركيب النظام الرأسمالي وبدونها يتعذر قيامه ، وكذلك فإنها سيكونان السبب في القضاء عليه .

ومن ثم فإن عملية التراكم تنتج عنها تناقضات أو صعوبات تظهر باستمرار من خلال تطور النظام الرأسمالي وتضخمه. والصعوبة الأولى ترجع إلى ميل معدل الربح نحو الهبوط ،كما تبين من معادلة الربح ، حَ = ف (١ -ع) ، . ففي خلال نمو الرأسمالية نلمس اتجاهاً قوياً لصعود التركيب العضوى لرأس المال ، أى الاتجاه إلى تزويد العمال في المتوسط بآلات أكثر تحسيناً وأغلى ثمناً وذلك لكي يتم إنتاج كمية أكبر من السلع ، ويبدو أن هذا في حد ذاته - بحسب المعادلة ح = ف (١ ع) - يكفي لدفع معدل الربح إلى الهبوط . وكان ماركس يعتقد أن التركيب العضوى الصاعد، أى المتزايد لرأس المال لا بد له - على المدى الطويل - أن يفرض نفسه ، وأن يتسبب في ميل معدل الربح نحو الهبوط . ولما كان الربح هو المحرك الأساسي للنظام الرأسمالي ، فإن أى هبوط في معدله يعني أن هناك تدهوراً مضطرداً واتجاهاً إلى الكساد .

وأما الصعوبة الثانية : وهي تظهر كلما تقدم النظام الرأسمالي في الزمن أى في اتجاهه نحو الشيخوخة فنرى هبوط معدل الاستهلاك مع استمرار تضخم الإنتاج ، والأصل في أى نظام اقتصادى سليم أن يسير الانتاج جنباً إلى جنب مع الاستهلاك أى أن يتوقف الانتاج على الاستهلاك ، فلا معنى لإنتاج سلع لا تأخذ طريقها

إلى الاستهلاك . ولكن الملاحظ فى ظل النظام الرأسمالى أنه كلما ازدادت ثروة الامم اتجهت إلى تخصيص قدر إنتاجها - يتزايد معدله باستمرار - وذلك لأغراض التراكم ، أى لبناء قدرة اقتصادية جديدة لإنتاج مزيد من السلع فى المستقبل . وفى نفس الوقت يتجه الإستهلاك نحو الإنكماش بصورة واضحة ذلك لأن الإستهلاك مقيد بدورة البطالة التى تصاحب التراكم فى العادة - كما بينا - وكذلك لأن الرأسمالى يتعمد خفض استهلاكه لوصوله إلى درجة التشبع ولرغبته فى توفير المزيد من فائض القيمة لأجل التراكم .

وهذا هو التناقض الواضح بين اتجاه الرأسمالية إلى التوسع فى الإنتاج من ناحية ، واتجاه معدل الاستهلاك إلى الإنخفاض من ناحية أخرى . ويزداد هذا التناقض حدة وتعقيداً كلما ازداد نمو النظام الرأسمالى وتضخمت ثروته بالإضافة إلى ميل معدل الربح إلى الهبوط . ويعمل هذا كله على خلق حالة من الكساد المزمن ، لا يمكن علاجها إلا بوسائل التنمية الخارجية : كالسعى لكشف أراضى جديدة لتكون ميدانا للاستغلال الرأسمالى ، أو إدخال صناعة جديدة تحتاج إلى استثمارات هائلة ، أو الإتجاه إلى الحرب بما تستلزمه من طلب غير محدود على الأسلحة ودمار للثروة القائمة .

٤ - تحول الرأسمالية الى امبريالية هدفها الحرب [1]

ولما كان لا يوجد قارات جديدة لم تكتشف بعد ، وكذلك ضاقت فرص الاستثمار فى المشروعات الضخمة فإن ظاهرة التراكم التى تهدد بقاء النظام الرأسمالى تدفع أصحابه إلى سلوك الطريق الوحيد الباقى أمامها وهو التسلح

---

١ — راجع ليونتيف « الإقتصاد السياسى » الامبريالية ص ١٥٣ - ١٨٨ ، الحرب وأزمة الرأسماليه الامبريالية وتداعيها ص ١٨٩ - ٢٠١ .

والحرب وخلق الأهداف والدوافع العدوانية حتى لا تقف عملية الإنتاج فينهار النظام كله ، ويصاحب هذا المسلك الاتجاه إلى تركيز رأس المال أما على الصعيد القومى واما على الصعيد الدولى وهذا ما يسمى بالإحتكار .

ولكن الإحتكار الذى يقضى على كل منافسة بين المنتجين يزيد من حدة التناقض الذى أشرنا اليه . وكان لظهور الإحتكارات القوية ، وبروز الولايات المتحدة والمانيا كقوتين إقتصادتين جبارتين فى مواجهة الرأسمالية الانجليزية كان لكل ذلك أثره الكبير فى اتجاه البحث عن منافذ جديدة لاستثمار الاموال المتراكمة ، وكسر نطاق الأسواق التقليدية القديمة . وذلك بالاستيلاء على الأراضى التى لم يسطر عليها الاستعمار بعد ، واستنزاف المواد الأولية منها واستغلال الشعوب المتخلفة . وعندما اكتمل اقتسام العالم المتخلف بين القوى الاستعمارية دخلت هذه الدول الأخيرة فى صراع استعمارى عنيف للحصول على المواد الأولية والسيطرة على الأسواق ، وتعد هذه الفترة ، مرحلة تحول تاريخى للرأسمالية إذ أنها أصبحت امبريالية أو استعمارية فالاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية (١)

وقد أنشئت فى هذه المرحلة الجيوش والأساطيل الضخمة ، واندفعت الروح القومية من عقالها لكى تخفى وراءها مطامع الرأسمالية واستثماراتها ، فازدادت بذلك سلطة الدولة ، وحول الصراع الدولى الانظار عن الصراع الطبقى وأصبح التسلح ضرورة تتزايد الحاجة اليها كوسيلة لتعويض اتجاه الاستهلاك نحو الانخفاض .

وهكذا نجد أنه فى هذه المرحلة الامبريالية تصب جميع التناقضات الوطنية والدولية فى تناقض رئيسى واحد مؤداه أن الحرب هى الهدف القادر على الإبقاء

---

١ — راجع Fundamental of Marxism p. 239.
وكذلك « الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية » تأليف لينين .

على هذا النظام ، وبمعنى أوضح إن الموت هو وسيلة الحياة ولما كانت الحرب قوة تقضى على مثيريها فإن الرأسمالية فى تطورها النهائى والاستعمارى لا تدرى أنها إنما تسعى إلى حتفها بظلفها حينما تتخذ الحرب وسيلة للبقاء ، إذ أنها بالحرب تقضى على كل ما حققته الإنسانية من حضارات ومنشآت فى تاريخها الطويل . وستحل الإشتراكية محلها بعد أن أتمت الرأسمالية مهمتها التاريخية فى بناء قوى البشر الإنتاجية .

* * *

والخلاصة :

هذه هى الاشتراكية العلمية عند كارل ماركس التى تحتل مركز اليسار المتطرف فى الفكر الاشتراكى ، بينما تتخذ الاشتراكية الخيالية موقف اليمين ، وتحتل إشتراكية الدولة والاشتراكية الفابية والنقابية والاشتراكية الديمقراطية عند جان جوريس وأمثاله مركز الوسط من هذا المد الإشتراكى الخضم .

وقد رأينا كيف ترجع الماركسية إلى نظرية مركزية تقول بالمادية الجدلية وتفسر بها عالم الطبيعة ثم تكتشف عن طريقها قوانين المادية التاريخية فى المجتمع وتبرز أشكال التطور الاجتماعى القائم على الصراع بين الطبقات ، ثم تنتهى إلى تحليل عناصر النظام الرأسمالى القائم وكيف أن رأس المال إنما يرجع إلى تكديس فائض القيمة ، وإن النظام كله مهدد بالفناء بسبب التراكم والأزمات مما ينتهى حتما إلى ظهور النظام الاشتراكى.

وقد وجه الاقتصاديون نقداً شديداً إلى ماركس نشير إلى طرف منه فيما يلى :

١ — إن معارضة ماركس للمثالية إنما تقوم على أساس مذهبى بحت ، فقد

حدد ماركس لنفسه إطاراً مادياً خالصاً فى ظل نظريته المادية ، فهو لايعدو أن يكون أحد دعاة الفلسفة المادية الذين وجدوا فى كل عصر ، أما ادعاؤه بأن موقفه المادى يتسم بالطابع العلمى فهو ادعاء لا يقوم على سند من المنطق العلمى نفسه فضلا عن أنه يطبق أسلوبه الجدلى المدرسى (الإسكولائى) بطريقــة تعسفية لا يستجيب لما الواقع الطبيعى بوضوح ، فهو بالإضافة إلى ذلك يغفل قاعدة هامة من قواعد المنهج العلمى فيسقط بذلك فى مصيدة الفلسفة العلميـة متوهما أنه إنما يتمشى مع العلم التجريبى . وحقيقة الأمر إن العلم التجريبى يستبعد كل ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للملاحظة أو التجربة ، أى كل ما لانعرفه عن غير طريق الحواس ، ولكنه مع هذا لا يقطع برأى حاسم فى الموضوعات التى قد لا تأتى عن غير طريق الحواس ، فهو يعلق الحكم عليها ، ويكتفى العالم التجريبى بالقول بأنه لا يعرف شيئاً أى إنه لا يقطع برأى فى مشكلة وجودها أو عدم وجودها وهذا هو منطق المنهج العلمى الحق . أما إذا سمح العالم لنفسه بأن يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن الموجودات المادية هى الموجودة وحدها ولا شىء غيرها ، فإنه بذلك يخرج عن دائرة العلم إلى دائرة الفلسفة ، حيث ينتفى التمييز بين فلسفة علمية وأخرى غير علمية . وإذا كان مايدعيه ماركس صحيحاً فقد يمكن أيضاً أن نسمى فلسفة هيوم وفلسفة كانت النقدية فلسفة علمية من حيث استبعادهما لكل ما لا يخضع للحواس .

وقد كان لإعتناق ماركس للفلسفة المادية أثره فى رفضه للقيم الروحية وإعتباره الدين معوقاً للتطور الإجتماعى ، والواقع أن تنكر ماركس واتباعه للدين لم يقرب بينهم وبين العلم بل على العكس من ذلك لقد إزداد إبتعادهم عن الروح العلمية والمنهج العلمى لأن استبعاد حقائق الدين وإنكار وجود الله وغير ذلك إنما يعد إعتناقاً لمذهب فلسفى آخر معارض وليس لفكرة علمية موضوعية .

وهذه هى النتائج الحتمية للفلسفة المادية فى كل العصور » فليست الاشتراكية علماً بل هى كما يقول جورج سوريل تشير إلى مجتمع فرضى مبسط وغير واقعى ، بل إنه مجتمع مثالى مرسوم بخطوط مبسطة فى كتاب « رأس المال » الذى يعد نوعاً من البحث التجريدى غير الواقعى كما يقول كروتشى » ولقد كان نقد الاشتراكى البريطانى رمزى ماكدونالد لكارل ماركس مخففاً إذ أنه يقول بأن مكانة كارل ماركس تقف عند عتبة الاشتراكية العلمية وليس إلى أبعد من ذلك .

٢ — وكذلك فإن فكرة كارل ماركس عن المادية التاريخية قد ظهرت قبله عند رجال القرن الثامن عشر وعلى الأخص عند مالتوس ، وكذلك عند بعض رجال الاقتصاد فى فرنسا فى القرن التاسع عشر ، وعلى أية حال فهى فكرة أولية غير علمية apriori سابقة على التجربة وغير مشتقة من الواقع ، فالعوامل الإقتصادية لا تنشىء الحياة الإجتماعية بل إن العكس هو الصحيح ، إذ أن العناصر الدينية والأخلاقية والفكرية والسياسية مجتمعة تلعب دورها فى تطور الحياة المادية للبشر فالعلم والأخلاق — كما يقول كونت — هما اللذان يوجهان الحياة الإجتماعية إلى ما هو أسمى من الأهداف الاقتصادية . وإذا كان كل حادث تأريخى ينطوى على عنصر إقتصادى ، إلا أنه من الخطأ إرجاع التطور التاريخى كله إلى عوامل إقتصادية بحتة .

وقد أحس انجلز بهذا النقد الخطير الموجه للمادية التاريخية فذهب إلى أنه ولو أن التعليل الاقتصادى للتاريخ ليس التعليل الوحيد لتطور المجتمع ، إلا أنه يعد من بينها التعليل الحاسم لهذا التطور ، وربما يعد هذا التفسير من جانب انجلز تراجعاً جزئياً عن الموقف الماركسى الأساسى . والحقيقة أن كارل ماركس إنما تمسك بدعوى المادية التاريخية لكى يبعث الثقة فى نفوس البروليتاريا فى حتمية انتصارها على البورجوازية ، فهى إذن نوع من الايديولوجية التى يراد بها أن

تكون ديناً لا علماً وموضوع اعتقاد إيمانى لا موضوع نظر علمى . وقد لاحظنا أول نقض للمادية التاريخية فى التطبيق عند ما قامت الثورة الروسية فقد قامت أولا على أساس نشر الفكر الماركسى والترويج له بين الجماهير ، فيكون « الفكر » هو الذى أحدث الثورة والتطور التاريخى وليس العكس .

٣ — أما فكرة صراع الطبقات فقد أشار اليها مفكرون كثيرون قبل ماركس مثل : ترجو وميرابو وكيسناى وهولباخ . ويلاحظ أنه على الرغم من أن صراع الطبقات أمر مسلم به ، ولكن من الخطأ المبين إرجاع التطور التطور التاريخى إلى هذا الصراع وحده فذلك تبسيط مخل بالواقع التاريخى ، فقد سجل التاريخ فترات طويلة ساد فيها الاتفاق بين الطبقات ، ثم أن لصراع الطبقات انواعاً أخرى متحددة غير تلك التى أشار اليها ماركس .

٤ — أما نظرية ماركس عن القيمة فانها ترجع فى أصلها إلى نظرية القيمة عند سميث وريكاردو وقانون الأجور الحديدى ، ويلاحظ أيضاً أن ماركس فى تحديده للقيمة لا يدخل فيها العمل الذهنى .

أما نظرية فائض القيمة فهى ترجع إلى تومسون وسيسموندى . وقد أهملت هذه النظرية نصيب رأس المال والتنظيم والعمل العقلى والابتكار فى عائد الإنتاج .

٥ — لقد ثبت خطأ قانون التركز الرأسمالى وتزايد البروليتاريا ، فبعد قرن كامل من ظهور البيان الشيوعى نجد أن الطبقات الوسطى لا تختفى بل تتزايد . وتنشأ فى دول لم تكن موجودة فيها من قبل ، بينما نلاحظ تزايد الفقر بين البروليتاريا فى بعض البلاد ، ويتضخم حجم الطبقة الوسطى — التى يعظم شأنها باستمرار — لكى تكون علامة على تخفيف الفوارق بين الطبقات بل على امتصاص حدة الصراع الطبقى وتحويله الى سلام اجتماعى عن طريق نشاطها الفكرى والإجتماعى بحيث يعطل على المدى الطويل — بل يقضى نهائياً — على ما يسميه الشيوعيون بالانقلاب الثورى الى الاشتراكية . وهذا هو السبب فى أن حتمية

الحل الإشتراكى فى المجتمعات الحالية إنما تفسر واقعياً لا على أساس انتصار البروليتاريا وقيام ديكتاتورية الطبقة العاملة بل على أساس التمدد الأفقى للطبقة الوسطى(١) بحيث يتقدم جناحاها (المطل على البورجوازية والمطل على البروليتاريا) لكى يطويا تحتهما التناقضات الصارخة لكلا الطرفين المتناحرين . فيكون الهدف النهائى هو القضاء على الوجه المستغل لرأس المال وكذلك الحد من إفقار الطبقة العاملة والأخذ بيدها تدريجياً حتى تلحق بالمستويات الأولية للطبقة الوسطى ، وبذلك يقضى بالتدريج على الفوارق الاقتصادية الصارخة بين الطبقات بأسلوب سلمى

وقد لاحظنا فى السنوات الأخيرة الاتجاه التدريجى لتلاشى الأساس الاقتصادى للتميز الطبقى واستحكام الصراع الدموى بينها وذلك بظهور مبدأ إنسانى جديد تقوم الطبقة على أساسه وهو « العلم » فقد بدأ واضحاً أن التمايز الطبقى والسيطرة الطبقية سوف تقوم فى المستقبل على أساس من العلم المتقدم ، والثقافة أرفع درجات السلم الإجتماعى وهذا ما لم يفطن اليه ماركس رغم مناداته بالإشتراكية العلمية الأمر الذى يتحتم معه أن يحتل العلماء مركز الصدارة فى مثل هذا النظام .

٦ — وفيما يختص بالأزمات الدورية . فقد أشار بعض الاقتصاديين إلى أن هذه الأزمات لم تتحقق بالدرجة التى أشار اليها ماركس ، وأنها ترجع إلى أسباب أخرى خارجة عن مجال الاقتصاد .

ومن ناحية أخرى فان علامات انهيار النظام الرأسمالى التى أشار اليها ماركس لم تظهر بصورة حاسمة ، بل إن هذا النظام لا يزال يتحكم فى مصير أعداد هائلة من البشر ويحقق أهدافه ويوطد دعائمه بطريقة لا تشتم منها رائحة المرض أو التدهور

---

١ — راجع Evan : Durbin The politics of Democratic socialism
وكذلك Grant Socialism and the middle class
وسنعرض لهذه النظرية بالتفصيل عند الكلام على « الاشتراكية فى بريطانيا » بحيث نرى كيف ازداد حجم الطبقة الوسطى التى يسميها ماركس بالبورجوازية الصغيرة

٧ — أما الشكل الخامس « الشيوعى » الذى سينتهى اليه التطور الإجتماعى حسب آراء ماركس فلم يتحقق حتى فى روسيا نفسها ، بل إن كل العوامل تشير إلى أن تيار الحياة الإقتصادية فى الاتحاد السوفيتى إنما يتجه وجهة معاكسة من حيث السماح للأفراد بقدر من الملكية ومراعاة الحافز المادى للإنتاج الخ ...

ثم أنه إذا كان تطبيق المادية الجدلية فى الطبيعة لم يؤد إلى الكشف عن ثبات شكل طبيعى بعينه بل إن الطبيعة دائمة التطور كما قال داروين وكارل ماركس فكيف يمكن إذن أن نسلم بظهور شكل شيوعى ثابت كنتيجة للتطور التاريخى وكيف تقف عملية المد الجدلى عند هذه الصورة الأخيرة ؟ إن الحياة هى الحركة والتطور،أما السكون والثبات فهو الموت أو العدم كما يقول ماركس ، فهل تنتهى الإنسانية ، عند المرحلة الشيوعية ؟ أم أن منطق المذهب سيدفع بالشيوعية أيضاً إلى الانتكاس والتطور كما حدث بالنسبة للشيوعية البدائية ويعود المجتمع ليقطع مراحل تطوره الرتيبة مرة أخرى ، وبذلك يكون ماركس من القائلين بالدورة Cycle مثل سروكن وباريتو وغيرهما من علماء الاجتماع . أما إذا أدعى الماركسيون بأن موقفهم العلمى لا يسمح لهم بالتنبؤ إلى ما هو أبعد من ذلك فيمكن الرد عليهم بأنهم قد سبق لهم بالفعل تجاوز حدود « الموقف العلمي » وذلك بتنبؤهم بقيام المجتمع الشيوعى . والحق أن المدرسة التاريخية العلمية ترفض دعوى التنبؤ التاريخى وتنكر على الماركسيين أى أدعاء من هذا الصدد إذا أرادوا أن ينحازوا إلى جانب النظرة العلمية لا النظرة الخيالية التى تأثروا بها على الرغم من هجومهم الشديد على الاشتراكيين الخياليين كما رأينا .

٨ — يبقى إذن مناقشة دعوى « الدولية(١) » التى تنادى بها الشيوعية ، لقد كان

---

(١) راجع « أساسيات الماركسية ص ٣٤٠ وما بعدها وكذلك فرانز بوركينو » الاشتراكية قومية أو دولية » مجموعة إخترنا لك رقم ١٠٧ ، ص ١ — ١١٦

ستالين اشتراكياً واقعياً حينما تصدى لتروتسكى الذى وقف يدافع عن الاتجاه الدولى للشيوعية ، والحق أنه على الرغم من محاولة إذابة القوميات داخل الاتحاد السوفيتى إلا أننا نجد أن الأحزاب الشيوعية فى العالم ما زالت تحتفـــظ بصبغتها القومية ، بل أنه قد فشلت محاولات إذابة القوميات فى أوربا الشرقيـــة وفى بولندة وألمانيا الشرقية على وجه الخصوص . ولا يمكن أن يتصور المرء انتصار مبدأ « الدولية » فى جو عالمى يسوده التوازن والتوتر وتتحكم فيه القوى الذرية المتناحرة ، بل أننا نرى المزيد من اشتعال الحركات القومية فى مختلف أنحاء العالم ، بحيث يتعذر فى المستقبل تحقيق نظام موحد أو أمم شيوعية متحدة أو أى نظام خيالى من هذا القبيل ؟

وتبقى للماركسية مع هذا محاولة منهجية لكفالة عدالة التوزيع والحد من استغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، وبذلك تعد مساهمة جبارة فى سير الحركة والفكر الاشتراكى ، تتسم بطابع جدلى تركيبى متماسك يصلح لأن يكون أساساً أيديولوجياً للدعوة الاشتراكية ونصرة الطبقات المظلومة .

— ٣ —

اشتراكية الحركة

Socialisme de Mouvement

١ — الجماعية بعد ماركس :

تبين لنا كيف أحدث الفكر الماركسى دوامة هائلة فى الفكر الاجتماعى المعاصر، وقد تكونت حول آراء ماركس « مدرسة جماعية » تتعصب للماركسية، وتفسر معضلاتها وتجاهد للإبقاء على النظرية فى تخطيطها العام، وفى تفصيلاتها الدقيقة. غير أنه قد ظهر إلى جوار هؤلاء التلامذة المخلصين لماركس جماعة من المراجعين أو المعدلين لآرائه وطائفة أخرى من المكملين لبعض ما رأوه من نقص فى بناء الماركسية.

وقد لاحظت هذه الطائفة الأخيرة أن ماركس يوجه كل اهتمامه إلى إيضاح مسار التطور التاريخى للمجتمع وحتمية ظهور النظام الإشتراكى، ولكنه لم يحدد بناء المجتمع الإشتراكى بالتفصيل، ولذلك شعروا بأنه من الواجب عليهم أن يكملوا هذا النقص بطريقة وصفية بناءة مما جعلهم أقرب فى تفكيرهم إلى أصحاب اليوتيوبيات الخيالية التى انتقدها ماركس. وتعد هذه الاشتراكية البناءة استمراراً لآراء روبردتوس، وإذن فهى « اشتراكية الدولة » أو « الاشتراكية المركبة ». وقد تمثلت فى صورتين إحداهما صورة جماعية قائمة على السلطة المركزية والأخرى صورة جماعية لا مركزية تنزع إلى التحرر، والصورة الأولى هى الجماعية المتماسكة والأكثر منطقية وتكاملا وتتميز بسمات ثلاث هى :

١ — الملكية العامة لأدوات الإنتاج.

٢ — تدخل الدولة لتنظيم الإنتاج.

٣ — تكافؤ فرص العمل. وذلك يعنى القضاء على كل صور الكسب بدون عمل

٢ — المراجعون وأصحاب اشتراكية الحركة :

أما طائفة المراجعين أو المعدلين لآراء ماركس فهم أصحاب اشتراكية الحركة أو اشتراكية الإصلاح التي لا تتوخى مذهباً أو عقيدة معينة بالذات .

ويرجع ظهور هذا الاتجاه إلى أواخر القرن التاسع عشر حينما أحس بعض الاشتراكيين بأن التحليلات والتركيبات الجدلية الماركسية المجهدة قد بالغت في الابتعاد عن الواقع العملي ، ولهذا فقد اتجهوا مباشرة إلى الحركة وإلى العمل مستمدين من الماركسية الإلهام والتوجيه العام دون المخططات الفكرية الصارمة التي تزخر بها النظرية الماركسية .

فنرى برنشتين (١٨٥٠ - ١٩٣٢) وقد شاهد انهيار معظم آراء الماركسية في مجال التطبيق ، ينادي بأن يوجه العمال إلى « الحركة » إذ هي أهم من الهدف النظري وأكثر تحقيقاً لمصالحهم .

ولهذا فقد طالب برنشتين بأن يعد العمال عن طريق النقابات ليكافحوا دون عنف حتى يتمكنوا من المساهمة بطريقة مباشرة في سير المشروعات الرأسمالية ، وكان من أثر كتابات برنشتين أن ظهرت التفرقة بين أتبـاع ماركس المخلصين وأنصار الاشتراكية الإصلاحية أو الانتهازية .

وقد تابع منجر Menger في النمسا نفس الاتجاه فطالب بإدخال إصلاحات على القوانين لكي يحصل العامل على إنتاج عمله كاملا ، أي أن اشتراكية الحركة في النمسا قد اتجهت وجهة قانونية واستخدمت التشريع كأداة للإصلاح الاجتماعي السلمي المتدرج .

ومما يسترعي النظر في هذا المجال أن ثورة ألمانيا التي كان يظن أنهـا ستسلك

طريقاً ماركسياً لم تؤد فى عام ١٩١٨ — ١٩١٩ إلا إلى تنظيم بعض الصناعات الكبرى وبعض الجماعات الإقتصادية التى حافظت على استقلالها تحت رقابة الدولة.

أما فى انجلترا فإنه يلاحظ بصفة عامة أن الحركة الماركسية لم تسجل نجاحاً كبيراً ، ولعل ذلك يرجع إلى طبيعـــة الانجليز الذين لا يقبلون الآراء النظرية المتطرفة ، ولهذا فقد اقتصر الأمر على المطالبة باجراء إصلاحات سلمية لتحسين أحوال العمال دون الا[illegible] اشتراكية ثورية عنيفة .

[illegible] فقد كان ثمت بعض أفكار اشتراكية تستوحى مبادىء الإنسانية والدين وقد تمثلت فى مدرسة كارليل وغيره من رجال الأدب والفكر وفلاسفة الاقتصاد وعلى الأخص جون ستيوارت مل فى الطور الاشتراكى من حياته ، ولم تكن لهؤلاء عقيدة اشتراكية واضحة فقـد كانوا يتفقون فقط على نقد نظام الملكية الخاصة وتنظيمات المجتمع الصناعى التى أدت إلى بؤس الطبقة العاملة ، وقد نتج عن هذه الآراء عدة حركات اشتراكية ابتداء من عام ١٨٨٠ م وأهمهـــا **الحركة الفابية** Fabian Society (١) .

ويرجع الأصل فى نشأتها إلى طائفة من المشتغلين بالمسائل الأخلاقية وعلى

---

(١) راجع **Hyndmann** : The historical basis of socialism in England, 1883 - H. & **Morris** : A summary of the principles of socialism, 1884.

ترجع التسمية إلى القائد الرومانى فابيوس الذى كان يضع خططه لمحاربة هانيبال على أساس انتظار الفرصة للهجوم ، وقد تابع الفابيون هـذه السياسة فى ميدان الإصلاح الاجتماعى ، فدعوا إلى ضـرورة التريث والتزام الصبر والأناة حتى تلوح فرصة للقضاء على المساوىء الاجتماعية ، وحينذاك يجب انتهازها والعمل دون هوادة لإصلاح الأحوال الاجتماعية .

رأسهم توماس دفيدسن ، وكان دفيدسن يرى أن أى إصلاح اجتماعى لا يمكن أن يثمر بدون البدء بإصلاح النفس أولا ، أى أن الإصلاح الأخلاقى وتقويم السلوك الخلقى مقدمة لا غنى عنها لأى إصلاح اجتماعى ، ولكن هذا الرأى لقى معارضة من أغلبية هذه الجماعة التى كانت تعقد اجتماعاتها فى لندن ، فانشقت الأغلبية التى رأت أن الإصلاح الاجتماعى إنما يتحقق عن طريق الإلزام القانونى ، فلن يثمر التقويم الخلقى وحده فى إحداث إصلاح اجتماعى سريع ملموس .

وقد كونت هذه الأغلبية المنشقة الجمعية الفابية ، وكانت فى أول أمرها أشبه بأكاديمية لدراسة الاشتراكية ، ووسائل نشرهـــا ، وطريق بعث الروح الاشتراكية بين الناس ، وانتهاز الفرص المناسبة لتغيير الأوضاع دون التقيد ببرامج معينة أو بنظريات محددة ، ولهذا فقد كانت فى اتجاهها أقرب إلى برنشتين منها إلى كارل ماركس ، أى أنها لم تكن تحمل صبغة اشتراكية مذهبية واضحة ؛

وقد استهوت آراؤها طائفة من المفكرين من أمثال لورد أوليفر وبرناردشو وسيدنى وب وأرثر هندرسون وجراهام ولاس . أقبل اتباعها على دراسة الآراء والنظم الاقتصادية والاجتماعية وتحليلها ، وانتهى بهم الأمر إلى رفض آراء أوين التعاونية ، ونظريات ماركس الثورية ، وكذلك آراء أصحاب الحركة التعاهدية ، ورأوا أن الثروة هى نتاج العمل الاجتماعى ، ولما كانت الصناعة الحديثة لا تتيح لنا معرفة مدى مساهمة كل فرد فى الإنتاج بدرجة دقيقة بحيث يستطيع كل فرد أن يحصل من فائض الإنتاج على قدر ما يبذله من جهد ، لهذا فإن الحل الوحيد هو إرجاع ملكية الأرض ورأس المال إلى الجماعة .

ولم تكن الجمعية تحمل طابع الحزب السياسى بل كانت تتألف من مجموعة من المثقفين الذين يتجهون إلى الناحية العملية فى حل المشاكل الاجتماعية ويرون ضرورة

الاتجاه إلى التنظيمات التشريعية والإدارية وليس إلى الانقلابات الثورية لتحقيق مبادىء العدالة الاجتماعية فى ظل النظام البرلمانى القـــائم ، وبمنأى عن صراع الطبقات الذى ينتهى إلى تحكم طبقة العمال على الطبقات الأخرى فى المجتمع ، وعلى هذا فلم يكن هدف الفابيين إصلاح أحوال الطبقة العـاملة وحدها بل العمل على تحقيق مستوى ملائم من الحياة المادية والاجتماعية لكل أفراد المجتمع على السواء وذلك بتوزيع الريع الاقتصادى بطريقة عادلة ، ولا يتسنى ذلك إلا عن طريق الديمقراطية الكاملة حيث ينتخب الشعب ممثليه انتخاباً حـــراً ، ويتولى هؤلاء الإشراف على إدارة المشروعات الصناعية وتنظيمها بعد أن تؤول ملكية الأرض ورأس المال الصناعى إلى الجماعة .

ويعد سيدنى وب من أبرز المفكرين الفابيين الذين عملوا على وضع الأسس لهذه الحركة ، فقد عاصر الفترة التى اعترفت فيها الدولة بالطبقة العاملة فى انجلترا فمنحتها حق التصويت ، وسلمت لها بحق إنشاء النقابات ومن ثم فقد استبعد (وب) الثورة والانقلاب الذى يستهدف تغيير الجهاز السياسى للدولة ، إذ أنه بعد أن تحققت الديمقراطية عن طريق الدستور البريطانى وأخذت الدولة بمبدأ التشريع الاجتماعى ، لم يكن هناك حاجة إلى استحداث نظام جـديد بل يكفى توجيـه الدولة الديمقراطى نحو خدمة الصالح العام أى تحقيق الإصلاح الاجتماعى ، ويتم هذا التوجيه عن طريق تكوين أغلبية برلمانية من المنادين بالإصلاح بحيث يمكنهم أن يشكلوا الحكومة الجديدة التى ستقوم بتنفيذ مشاريع الإصلاح الاجتماعى بخطى منتظمة .

أما أساس هذه السياسة الإصلاحية ـ كما يرى وب ـ فهو توزيع الريع أو فائض الإنتاج بطريقة عادلة .

وقد رأينا كيف يطبق الاقتصاديون السابقون نظرية الريع على الأراضى الزراعية و يميزون بين أرض ذات ريع وأرض ذات منفعة حدية ، و كذلك فإن (وب) يطبق نظرية الريع على مجال الصناعة فيرى أن ريع رأس المال الصناعى إنما ينتج عن مواقع المصانع والمكاتب التجارية ، المكتشفات والمخترعات والمواد الخام ومزايا التنظيم والإدارة ، وهذا الريع يدخل فى جيب الرأسمالى بدون وجه حق ، لأنه ثمرة المجهود الاجتماعى ولأنه حصيلة أعمال أفراد كثيرين فى المجتمع وقد عمل ذو و السلطة الاجتماعية والسياسية منذ القدم على الحصول على هذا الريع أو فائض الانتاج فى ميدان الزراعة والصناعة ، فيجب إذن أن تكفل عدالة توزيع هذا الريع بحيث تضمن لكل فرد الحد الأدنى من الحياة المتحضرة ، و يحصل الاكفاء على نصيب أكبر من الريع نظير كفاءتهم فلا تكون ثمت مساواة مطلقة فى التوزيع كما يرى الشيوعيون ، وإذن فالصراع الحقيقى لن يكون بين آراء أو نظريات أو بين طبقة بورجوازية و بروليتاريا بل بين الأغلبية العظمى من الشعب و هؤلاء المستثمرين لرأس المال الذين يستغلون خدمات سائر الطبقات والطوائف الأخرى ويجنون الريع التفضيلى من ورائهم ، وعلى الحكومة أن تستغل هذا الريع التفضيلى الزراعى والصناعى الناتج عن العمل الاجتماعى ، وذلك لخير المجتمع بأسره ولتحقيق مصالحه دون ما تفرقه ، و يميز (وب) بين أسلوبين للعمل - بهذا الصدد - فقد تستخدم الحكومة الضرائب التصاعدية لكى تحصل على هذا الريع وتعيد توزيعه وقد تتجه إلى سياسة التأميم وقيام الهيئات البلدية بالمشروعات والخدمات ولاشك أن الطريق الثانى هو أكثرها اتفاقاً مع آراء الفابيين المنادين بالملكية الجماعية للثروة .

وقد كان لهذه الآراء تأثيرها الكبير على الحركات العمالية فى بريطانيا وبذلك مهدت لقيام حزب العمال البريطانى Labour Party :

وإذا ما انتقلنا إلى بلجيكا وفرنسا فإننا نجد طائفة من المنكرين المعارضين للماركسية في كل منها ، ففي بلجيكا رأى البعض أن عهد الماركسية قد انقضى ولذلك يجب إدخال الأفكار الدينية والأخلاقية في حظيرة الفكر الاشتراكي .

أما في فرنسا فعلى الرغم من تكوين الحزب الاشتراكي الموحد عام ١٩٠٥ وهو الحزب الموالي لماركس والمؤمن بصراع الطبقات ، إلا أن الآراء المعارضة للماركسية قد أعلنت عن نفسها في سائر المؤتمرات الاشتراكية ، فقد عارض كل من ملليران وجوريس مبدأ صراع الطبقات . وبعد عام ١٩١٨ اشتدت معارضة الماركسية في فرنسا وعبر ذلك عن اتجاه شديد نحو اشتراكية الحركة وذلك استجابة للروح الوطنية وانكاراً لصفة « الدولية » التي تنادي بها الماركسية ، وإيماناً بالأسلوب الديمقراطي في الحكم ، وبذلك قام الحزب الاشتراكي الفرنسي عام ١٩٣٣ ليعبر عن هذه الآراء . وقد ظهرت اشتراكية الحركة في إيطاليا أيضاً وانتقدت آراء كارل ماركس وعارضت الالتجاء إلى العنف أو الثورة ، وقدمت الحركة على الهدف ورأت أن النظريات ليس لها سوى تأثير ثانوي بهذا الصدد إذ المهم هو تحقيق الرفاهية في المجتمع .

على أنه يجب الإشارة إلى أن اشتراكية الحركة في هذه البلدان اللاتينية قد اكتسبت طابعاً قانونياً كما رأينا عند منجر في النمسا فدعاة هذا اللون من الاشتراكية إنما يلجأون إلى القانون لتضمينه المثل الأعلى الأخلاقي الذي تنادي به الاشتراكية .

وبمعنى آخر هم يستخدمون التشريع لتطبيق مبدأ التعاطف الاجتماعي وتحقيق الخير للطبقات المحرومة ، ولهذا يجب في نظرهم — تحويل القانون من أداة محافظة رجعية جامدة إلى أداة تغيير بحيث تصبح في أيديهم السلطة القانونية التي

تمكنهم من القيام باصلاحات اجتماعية واسعة ، فيتمكنون بذلك من القضاء على الحقوق السابقة المكتسبة ، وكذلك السيطرة على الحــركات المتطرفة وتوجيهها لصالح الاشتراكية ، وربما ظن البعض أن استخدام القانون يتعارض مع اشتراكية الحركة لأنه يعيد إلى الأذهان فكرة التحول المفاجىء إلى وضع كيفى جديد كما يقول الماركسيون ، والواقع أن توجيه التشريع نحو الاشتراكية - فى ظل اشتراكية الحركة - لا يتم فى قفزة فجائية بل يتدرج فى خطى حذرة منتظمة حتى لا يثير صراعا دموياً ، وينتهى التحـول إلى الاشتراكية فى سلام متخـذاً شكل التعديل القانونى .

وأخيراً فاننا نجد اشتراكية الحركة - بعد أن تحررت من المحتوى المذهبى - تجذب إليها طائفة من رجال الدين وخصوصاً البروتستانت. فنجد أن الكثيرين من رجال الدين فى انجلترا يدعون إلى الاشتراكية ، وكذلك فى ألمانيا والولايات المتحدة ، ونجد تولستوى يسير فى نفس الاتجاه فى روسيا - قبل الثورة الشيوعية مستنداً إلى نصوص من الكتاب المقدس .

— ٤ —

الفوضوية

L'anarchie

إذ كانت الاشتراكية ترى أن المجتمع هو الحقيقة العظمى ، وأنه مقدم على الفرد ، فإن الفوضوية على العكس من ذلك حيث أنها ترى أن الفرد مقدم على المجتمع وأنه هو الحقيقة الجوهرية . فالفوضوية إذن فلسفة تقول بالأنانية الفردية التى لا تذوب فى المجتمع أو تخضع للضغط الاجتماعى أياً كان نوعه .

ولكننا قد رأينا أن بعض المذاهب الاشتراكية تنطوى على نزعة فردية فترى أن الهدف الأسمى هو تحقيق خير الفرد وسعادته .

وعلى هذا فلا يمكن أن يرجع التعارض بين الاشتراكية والفوضوية إلى النزعة الجماعية عند الاشتراكية والنزعة الفردية عند الفوضويين . وبالإضافة إلى هذا فإن المذهبين يتفقان من الناحية الاقتصادية فى القضاء على جميع صور الملكية الخاصة .

ولكن الخلاف الحقيقى بين المذهبين يرجع إلى أن الفوضويين يبالغون فى نزعتهم التحررية ، بينما يلتزم الاشتراكيون حـــدود سلطة الجماعة ، ويذهب الفوضويون إلى أبعد مدى فى تحقيق الحرية المطلقة للأفراد فيستبعدون النظام السياسى ويرفضون قيام الدولة حتى لا تتسلط على الأفراد وتحول بينهم وبين ممارسة حريتهم المطلقة . ويلاحظ أن الاشتراكية والفوضوية عرفتا منذ القدم عند القورينائيين والأبيقوريين والرواقيين ، وقال أتباعهم بشيوعية الثروة العامة ، ولكن الفوضوية الحديثة تبدأ عند برودون[1] الذى نادى بالمبادلة العينية وتبادل المنافع بين الأفراد ، وأظهر ضيقه الشديد من « تنظيم العمل » ومن أى صـورة للارتباط الاجتماعى .

(١) راجع ما كتبناه عن برودون فى الفصل الخاص بالاشتراكيين الخياليين.

وقد اصطدمت آراء برودون بآراء ماركس فى المؤتمرات الأولى « الدولية » فى بروكسل سنة ١٨٦٣ وفى بال سنة ١٨٦٩ وفى جنيف سنة ١٨٨٦ .

ولم يلبث أن ظهر باكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦) فتزعم الحركة الفوضوية وتصدى للماركسيين ، وساعده فى نشاطه مواطنه الروسى الأمير كروبتكين وكان باكونين تلميذاً لبرودون وهيجل وعرف بميوله الثورية واشترك فى كثير من الانقلابات ، ونفى إلى سيبريا ، وقد حدث أثناء انعقاد مؤتمر « الدولية » فى لاهاى عام ١٨٧٢ أن تصدى باكونين للهجوم على ماركس فطرده الماركسيون من المؤتمر وبذلك بدأت مرحلة من العداوة المريرة بين الجماعية والفوضوية .

أما كروبتكين فقد كانت حياته مضطربة مثل حيـــاة زميله باكونين ولكنه استطاع مع هذا أن يضع مؤلفات عن الفوضوية منها : « كلمات ثائر » وقد صدر عام ١٨٨٥ ، « والكفاح من أجل الخبز » ١٨٩٠ ، « والمساعدة المتبادلة » ١٩٠٦ . واستعـــار معظم آرائه من برودون وباكونين ، ولم تلبث أن ظهرت آراء كروبتكين فى كتابات الفوضويين الفرنسيين من أمثال ركلو Reclus وجراف Grave .

ويتفق دعاة الفوضوية وكتابها فى تعصبهم الشديد للحرية المطلقة . فليست الحرية عندهم وسيلة ولكنها الغاية المثلى التى يجب تحقيقها لجميع الافراد ، أما السلطة autorite - بجميع صورها - فهى الشر المطلق الذى تمثله الدولة L'Etat حينما تكون فى أوج قوتها . وعلى هذا فإن الدولة ذات الإرادة المطلقة التى ألهها هيجل أصبحت ترمز للشيطان عند الفوضويين فهى فى نظر باكونين « حصيـــلة سلب الحريات الفردية لكل من ينضمون تحت لوائها » .

ويرى الفوضويون أن الهدف الرئيسى للدولة فى مختلف العصـــور هو الدفاع عن الملكية الخاصة ، وتحبيذ الظلم الذى يوقعه الملاك المعدمين .

وإذن فالفوضويون يتفقون مع الاشتراكيين في نقطة هامة وهي نقد الملكية الخاصة إذ أنها وسيلة استغلال الأقلية للأكثرية ، ولكنهم يختلفون معهم في صور الحيازة التي تحل محل الملكية الخاصة ، وكما تختلف آراء الشيوعيين والجماعيين بصدد الملكية نجد كذلك اختلاف وجهات النظر بصددها بين الفوضويين أنفسهم ، فباكونين وأتباعه يسلمون بملكية رؤوس الأموال للجماعة ، على أن تمنح حق استخدامها لشركات تتقاضى أجوراً بحسب عمالها ، وأما كروبتكين وأتباعه فإنهم ينادون بالشيوعية المطلقة ، ويرى الفوضويون أن التعاقد الحر الذي يتجدد ويتحدد باستمرار حسب إرادة المتعاقدين هو الصورة الوحيدة للعلاقات بين الأفراد وبينهم وبين الشركات وكذلك فإن الأسرة تقوم على التعاقد الحر وتستبعد الزواج الذي لا انفصام له ولا تستبقي إلا علاقة المشاركة الحرة ، وقد وافق الماركسيون على آراء الفوضويين من هذه الناحية (١) .

ولكن يبدو أن هؤلاء الفوضويين المعارضين لقيام الدولة والملكية وللأسرة لا ينكرون وجود المجتمع (٢) فقد أشار بعضهم إلى الطابع الاجتماعي للحياة البشرية وأن المجتمع له صبغة طبيعية ذلك أن الحياة الاقتصادية والحياة الاجتماعية إنما تصدران عن غريزة قوية تدفع الفرد إلى تبادل المنافع مع الغير أي إلى التعاون مع أضرابه من البشر .

ويقوم التعاون في صورة جماعات تنشأ بينها علاقات حرة فتتمكن بذلك من الحصول على انتاج وفير بمساعدة العلم الذي يعد « الصنم الجديد » في نظر الفوضويين .

ويستخدم الفوضويون أساليب العنف فلا يتورعون عن ارتكاب الجرائم لتحقيق أهدافهم . وكان باكونين وكروبتكين يريان أن الثورة الدموية العنيفة

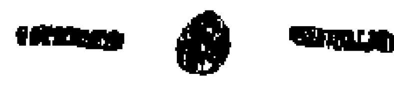
---

(١) راجع Maion : Socialisme intégral

(٢) راجع Gide & Rist; Histore des dôctrines economiques

شرط لتحقيق الإصلاح والإرتقاء الأخلاق على عكس ما دعا إليه تولستوى من عدم مقاومة الشر . وعلى الرغم من ذلك فإن موقف باكونين وتولستوى المتعارضين قد أثرا فى الحركة البلشفية إذ ظهرت فيها الماركسية وقد صاحبتها نزعات فوضوية وصوفية . وتستند الفوضوية فى العادة إلى العلم ، وتعتبر عند أتباعها عقيدة ودينا بدرجة أكبر مما تحظى به الاشتراكية من إيمان معتنقيها ، فقد تكلم الفوضويون عن إيمان الفرد بالطبيعة التى منحت الإنسان ميلا للمساعدة المتبادلة وإيمانا بالإنسان الذى يعمل بحماس دون أن تؤول إليه ملكية رؤوس الأموال أو المنتجات ، وإيمانه بالحرية التى تحقق اتفاق الإرادات الحرة لإنجاز العمل الاقتصادى، وإيمانه بالعلم وبقدرته على تحقيق التقدم إلى أبعد الحدود فى سائر مجالات الإنتاج .

وإذا ما تأكد هذا الإيمان بصورة مطلقة فإننا نستطيع أن نقرر أن عهد المساعدة المتبادلة سيكون عهد زيادة الثروة والرخاء وإذا لم يحدث ذلك فستحل الفاقة والكسل .



التطبيق الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي
(الباشفية)

لقد أوضح المؤرخون والجغرافيون والإجتماعيون منذ القدم كيف أن أوراسيا — أي روسيا وسيبريا تعتبر البيئة المناسبة لنشأة النظم الشيوعية وتطورها وذلك يرجع إلى طبيعة أرضها التي تبعث على الحياة البدوية وعدم الاستقرار والهجرات المستمرة بسبب اتساع أطرافها وعدم وجود حدود واضحة بين أجزائها ، وقد كان لهذه البيئة أثرها على نظمها الإجتماعية والدينية ، بحيث أننا نجد كاتباً فرنسياً مثل ميشليه يقول « إن روسيا هي الشيوعية » ذلك لأن الشعب الروسي تسود بينه المساواة منذ القدم ولا تظهر فيه البطولات التاريخية الكثيرة أو التمايز الفردي أو أنه لا يؤمن بعبادة البطولة كما يقول تولستوى ، وكذلك فالأرثوذكسية الروسية تعتبر مذهباً يطبق على شعب يتساوى أفراده ولا تبرز فيه بطولات دينية كثيرة .

لقد كانت المساواة شائعة بين الغالبية العظمى من الشعب وهم الفلاحون ولم يعرف بلد في العالم ازدادت فيه حدة الفقر مثلما كان في روسيا قبل الثورة الروسية فكان الإقطاعيون يسيطرون على مايسمى بالمير Mir أو الوحدة القروية الاساسية في المجتمع الروسي حيث تكون ملكية الأرض للسيد الإقطاعي ويعمل الفلاحون فيها في ظروف استغلال مشينة وغير إنسانية .

ويذهب المؤرخون إلى أن (المير) Mir كانت موجودة في روسيا منذ أقدم العصور وقبل النظام الإقطاعي وكانت عبارة عن جماعة قروية تملك الارض جماعياً وتستغلها لمصلحة الأفراد جميعاً ، وقد ظلت المير الوحدة الاجتماعية الاساسية في

المجتمع الروسى الزراعى إلى أن ألغيت بمرسوم قيصرى قبل قيام الحرب العالمية الأولى — عام ١٩١٤ — بسبع سنوات .

ويدل استمرار هذا الشكل الاجتماعى المحلى للاستغلال فى صورة (المير) على أن الجماعية لم تكن غريبة على المجتمع الروسى حينما شقت طريقها الدموى فى صورة شيوعية حديثة وأقامت نظامها الجديد على أنقاض القيصرية المتداعية بعد سلسلة من الحركات الثورية التحررية التى سبقت ثورة أكتوبر ١٩١٧ .

وتعد هذه الثورة الأخيرة خاتمة لعدة حركات تحررية بدأت منذ زمن طويل منذ أواخر القرن الثامن عشر ، ولكنها كانت حركات ضعيفة ومحدودة تمكن القياصرة من قمعها بدون رحمة . إلا أن القضاء على هذه الفورات المحددة لم يؤد إلى إخماد جذوة تيار التحرر الإجتماعى فى روسيا بل لقد ساعد على زيادة تماسك هذا التيار وتكتل دعاته بحيث ظهرت أول حركة قوية اهتزت لها السلطة السياسية فى عهد القيصر اسكندر الثانى ، وطالبت فى ١٩ فبراير عام ١٨٦١ بإصلاح واسع المدى يستهدف القضاء على نظام رق الأرض ، والسخرة ، وإحلال الملكية الخاصة للفلاحين بدلا من نظام (المير) Mir الذى كان يمثل أبشع صور استغلال الإقطاعيين للفلاحين .

وفى هذه الفترة بالذات طرأ تحول على اتجاه الحركة الثورية ، فبعد أن كانت حركة تحرر إجتماعى مجردة من أى عقيدة أو مذهب فلسفى ، تحولت إلى حركة إشتراكية انضم إليها طائفة من المفكرين من أمثال هرزن وأوجاريف ولكنها لم تكن على اتصال وثيق بالشعب . وبعد سنة ١٨٦٠ إنضمت إليها طائفة من المثقفين وانتشرت فى الوسط الجامعى ، واتخذت طابع العنف والدعاية الواسعة مما استتبع استخدام الدولة لأساليب القمع العنيفة لمقابلة موجة الإرهاب الشيوعى

لكن حركة التحـــرر الإجتماعى لم تلبث أن عادت إلى الظهور مع بداية عام ١٩٠٥ بعد أن اخذت الحركة الاشتراكية طريقها الواسع إلى الانتشار جنباً إلى جنب مع الفوضوية ، وكذلك ازدادت موجة العنف والإرهاب بسببها ، وكان من بين ممثلى الاشـــتراكية البارزين بين عام ١٨٦٠ وبداية القرن العشرين ، تشايكوفسكى ودولجوشين وناتش ولوروف وبيرخاتشـــوف ونيقسولا موروزوف وبلخانوف والأخوان أوليانوف وكان أحدهما فلاديمير الذى سيعرف فيما بعد بأسم لينين .

وفى عام ١٨٩٨ تألف الحزب الاشتراكى الديموقراطى للعمال الروس الذى لم يلبث أن أنقسم على نفسه منذ عام ١٩٠٣ إلى ثلاث جماعات متنافسة متصارعة :

١ — البلشفيك وهم الأغلبية .

٢ — المنشفيك وهم الأقلية .

٣ — الاشتراكيون الثوريون .

ويلاحظ أن معظم أفراد هذه الجماعات كانوا من بين المثقفين الروس الذين تنطوى قلوبهم على نزعة إنسانية عميقة ، رغبة متأصلة للأخذ بيد الطبقات المحرومة وذلك بالدخول فى أعنف المعارك مع طبقة المستغلين الأقوياء .

وإذا كانت ثورة فبراير — مارس ١٩١٧ قد قامت بفضل مجهودات الاشتراكيين والشعبيين والأحرار فإننا لم نلبث أن رأينا فريق البلشفيك من الاشتراكيين يتقدم هذه الأحزاب ويقفز ليستأثر بالسلطة السياسية فى أكتوبر من نفس العام ويعلن قيام حكومة السوفييت برئاسة فلاديمير أوليانوف المسمى لينين (١) .

---

(١) ولد لينين Lenin فى سمبسك فى ١٠ أبريل عام ١٨٧٠ وقد شارك فى الحركات الثورية فى روسيا مشاركة إيجابية .

وكان لينين فى منفاه بسويسرا وما أن سمع بقيام الثورة حتى أسرع فى السفر إلى روسيا ليتولى قيادتها ، ويقال إن ألمانيا - وكانت تئن من الحرب فى جبهتين - قد سهلت له سبيل الوصول إلى روسيا لكى يقضى بثورته على المقاومة المسلحة للجيوش الروسية ، وقد تم ذلك بالفعل ، بالرغم من أن انهيار الجيش القيصرى وخروج روسيا من الحرب لم يمنع من اندحار ألمانيا . وبقيام حكومة السوفييت بدأت روسيا تجربتها الشيوعية .

وكثيراً ما نستخدم ألفاظاً شبه مترادفة للدلالة على هذا النظام مثل : البلشفية والسوفيتية والشيوعية والماركسية .

أما الماركسية فهى مذهب له حدوده الدقيقة وقد أشرنا إليه وحللنا مبادئه واتضح لنا أن القائمين بالثورة الروسية كانوا من أتباعه المخلصين ، ولكن هذا المذهب يكشف فحسب عن المسار الحتمى الذى سيسلكه النظام الرأسمالى حتى يقضى على نفسه بنفسه وكذلك يبين إجمالا سمات نظام المجتمع المقبل ويصفه بأنه مجتمع شيوعى .

والسوفيتية تشير فى الواقع إلى نوع من التنظيم السياسى ، ففى أكتوبر سنة ١٩١٧ أعلن البلشفيك أن السلطة يجب أن تنتقل بأكملها إلى السوفييت . فليست السوفيتية إذن هى الشيوعية أو الاشتراكية بل هى وسيلة لتوجيه جموع الشعب نحو الغايات الاجتماعية أى تحقيق الشيوعية . وباختصار فإن كلمة (السوفيتية) إنما تشير إلى تنظيم دستورى يساعد على تحقيق الغاية .

أما كلمة البلشفية فقد تطور معناها الذى أشرنا إليه أولا وأصبحت تعنى حالة نفسية تنطوى على كراهية موجهة ضد المجتمع البورجوازى وبصفة خاصة ضد الغرب الرأسمالى ، ويقول بعض الكتاب إن هـــذا الاتجاه الذى ينطوى تحت

البلشفية انما يخفي وراءه نزعة تعصب قوى لكل ما هو شرقي وآسيوى يعيد إلى الأذهان فكرة إحياء الحضارة التورانية أو حضارة التتار أو المغول .

وعلى هذا فإن النزعة البلشفية لا تكشف بوضوح عن وجهها الحقيق الذى ينادى بالامتياز العقلى والأخلاق للشرق وبأن روسيا هى الدولة التى خصتها العناية الإلهية لقيادة العالم فى المستقبل . ولاشك أن هذه الأفكار تتعارض أساسياً مع النزعة الدولية التى ينادى بها الشيوعيون .

وكان على (لينين) أن يضع نظاماً اقتصادياً للدولة الجديدة ، فاستند إلى البيان الشيوعى للاسترشاد به فى هذا الصدد ولما كانت الغاية التى يهدف إليها الماركسيون – كما يشير البيان الشيوعى – هى إقامة شيوعية متكاملة يقضى فيها على الملكية الخاصة فإنه يجب التدرج فى الوصول إليها وذلك بالمرور على مرحلة انتقال . وبينما نجد الفوضويين يقولون بالانتقال المفاجىء من النظام القائم إلى الفوضوية ، نجد أن الماركسيين يسلمون بضرورة وجود مرحلة انتقال ، هذه المرحلة هى المرحلة الاشتراكية ، ولهذه المرحلة الانتقالية نظام اقتصادى خاص بها هو النظام الاجتماعى الذى لا تلغى فيه سوى ملكية رؤوس الأموال .

أما التنظيم السياسى فى مرحلة الانتقال الاشتراكى فإنه يعتمد على دكتاتورية البروليتاريا ، كما حدث تماماً فى التجربة السوفيتية ، وسيتحقق المجتمع الشيوعى بعد ذلك فى زمن لا يمكن تحديده كما يقول (لينين) .

هذا المجتمع الشيوعى يشبه فى بعض سماته المجتمع الذى أشار إليه باكونين وكروبتكين من حيث الوفرة والرخاء والرفاهية بحيث لا تكون ثمت حاجة إلى الإلزام أو الضغط فى ميدان العمل ، وبذلك تتحقق حرية العمل بحسب قدرات الأفراد ويتم التوزيع بحسب الحاجات ويختفى الفقر تلقائياً ، وتزول الجرائم

فلا تكون هناك حاجة إلى نظم العقاب أو لتقويم انحرافات الأفراد ، ومن ثم يصبح جهاز الدولة بلا عمل يؤديه فتذبل الدولة ثم تختفى .

ولكن هذا النظام الشيوعى يفترض وجود ظروف ملائمة لزيادة إنتاجية العمل ، وعقلية للأفراد تختلف عن عقلية الفرد المعاصر ، بحيث يمكن أن يقال إن تحقيق النظام الشيوعى يعد مستحيلا فى ظل الأحوال المعاصرة إذ أنه يتطلب تغييراً أساسياً فى عقليات الأفراد الأمر الذى يحتاج إلى زمن طويل ، فليس تغير العقليات كتغير الامور المادية .

والاشتراكية المطبقة فى روسيا حالياً لا ترى الإسراع فى القضاء على الدولة بل إن الظروف الدولية — كما ذكرنا — تؤخر كثيراً تحقيق أحـــلام الشيوعية التى تكاد تشبه ما ساقه (جورج سوريل) الاشتراكى من أساطير يستحيل تحقيقها ، إنما هى أفكار براقة — كما يقول اشتراكيو الحركة — تجـذب إليها الأنظار وتلهب حماس الجماهير للثورة على النظم ولكنها لا تلبث أن تقدم اليهم حصاداً محدوداً من الحرية والطعام فى ظل ديكتاتورية البروليتاريا .

وقد اتبع السوفييت مطلق الحذر فى السير نحو تحقيق أهـدافهم فلم يتمسك (لينين) فى خطته الاقتصادية الجديدة بحرفية التعاليم الماركسية بعد أن شاهد بعينيه انهيار الاقتصاد الروسى فى بداية عهده ، وكذلك لم يحفل ستالين مثلا بنظريات تروتسكى ودوليته وأخذ يوجه الاتحاد السوفيتى نحـو تجـربة اشتراكية عمليـة تستفيد من التطبيق مـع استلهامها للنظرية . فحلت ديـكتاتورية البروليتاريا أولا محل الدولة البورجـوازية ، وستحل الصفوة الشيوعية الواعية محل دولة البروليتاريا ، تلك الصفوة التى تتمثل فى الحزب الشيوعى ، فالحزب إذن يتقدم خطوة على الدولة ويقودها ويرشدها لأنه صاحب النظرية والأمين على تطبيقها

أما دولة البروليتاريا أو الدولة السوفيتية فهي جهاز مؤقت يحتل مركزاً إنتقالياً في التجربة الاشتراكية .

وترجع فكرة دولة البروليتاريا إلى ماركس ، ولكن لينين هو الذى خلع عليها مفهومها الثورى الواقعى وضمنها شحنة من الكراهية والحقد على البورجوازية. ولكن مفهوم « الدولة » نفسه يشتمل على تناقض فالدولة مها كان لونها تعد جهازاً للضغط أو القمع ، ووسيلة لاستغلال وإهدار كرامة طبقة لمصلحة طبقة أخرى ، وهى فى ظل النظم الاشتراكية ستكون موجهة ضد الطبقة البورجوازية لمصلحة الطبقة العاملة . وعلى هذا فلن تكون هناك مساواة بين الجميع ، وحرية لجميع الأفراد ، بل ستظل رواسب النظام الطبقى قائمة حتى يتلاشى فى ظل النظام الشيوعى الكامل، وستطبق ديكتاتورية البروليتاريا أساليب الضغط وعدم المساواة والحرمان حتى من الطعام على الطبقة البورجوازية فتحد من حريتها وتسلب منها أبسط الحقوق الممنوحة للطبقة العاملة :

أما الجهاز السياسى (١) والإدارى فى الدولة البروليتارية فإنه سيكون فى

---

(١) يتخذ صورة التنظيم السياسى السوفيتى الشكل الهرمى حيث نجد فى قمته مجلس الوزراء وفى قاعدته جمهور الناخبين . ويتكون النظام من هيئات ثلاث :

١ — **السوفييت الأعلى** : وهو أعلى سلطة فى الدولة ويتكون من مجلسين إتحاديين : سوفييت الاتحاد (نائب لكل ٣٠٠ ألف نسمة) وسوفييت القوميات ويكون الانتخاب فيه على أساس الوحدات القومية الداخلة فى الاتحاد والتى تتساوى من حيث التمثيل النيابى .

٢ — **هيئة الرئاسة** : وتتألف من ٤٢ عضواً ينتخبهم السوفييت الأعلى بمجلسيه فى جلسة مشتركة ، ويكون من بينهم رئيس و ١٦ نائبا للرئيس وسكرتير و ٢٤ عضواً .

٣ — **مجلس الوزراء** : يعين السوفييت الأعلى أعضاءه وله حق عزلهم ، ويختص بالشئون التنفيذية والادارية .

وهيئة الرئاسة ومجلس الوزراء مسئولان أمام السوفييت الأعلى، والمرشحون للسوفييت الأعلى وكذلك ناخبوهم يكونون من أعضاء الحزب الشيوعى .

أيدى قلة من الأفراد هم الذين انتخبتهم أقلية نسبية تمثل الأعضاء المسجلين في الحزب الشيوعي الرسمي . ويقول النقـــاد إن السوفييت يقضون بذلك على الديمقراطية الحقيقية إذ أنهم لا يرون أن تترك حلول المشاكل الاجتماعية لحساب أصوات الناخبين أو لمجموعة من الارادات الفردية التي تشبه في نظرهم ذرات الرمال ، وبذلك لا يتم التعبـــير عن الإرادة الشعبية عن طريق السيطرة المطلقة للشعب أو الأمة . وهذا هو النظام الذي ارتضته الدول الشيوعية ، وسمى باسم الديمقراطية الشعبية » :

فما دامت البروليتاريا في نظرهم هي الشعب الحقيقي وهي الطبقـــة الممتازة اجتماعياً من حيث أنها تقوم بالعمل الذي يشكل جوهر القيمة - في نظرهم - فيجب أن يوكل إليها أمر انتخاب فئة من بينها ، وهي التي تعبر عن الإرادة الشعبية ، وهذه الفئة المختارة هي صاحبة الكلمة والسيطرة في نظام الحكم السوفيتي.

ولكن البروليتاريا التي تحكم الاتحاد السوفيتي الآن ليست هي البروليتاريا الحقيقية ولكنها مجرد تصور وفكرة تحملها أقلية اصطفاها التطور من بين الأفراد الأكثر وعياً ، وهذه الأقلية المصطفاة أو الإنتلجنسيا لها أن تمارس سلطتها المطلقة عن طريق العنف، على غير البروليتاريين بل وعلى البروليتاريا الحقيقية على السواء.

والواقع أن حرية التعبير لا تمنح إلا لفئة محدودة من أفراد الشعب السوفيتي وهم صفوة البروليتاريا .

ومن الناحية الاقتصـــادية نجد أن (لينين) ينساق في أول عهـده وراء الأيديولوجية الماركسية فيضع نظاماً اقتصادياً مؤقتاً إلى أن تتحقق الشيوعية الكاملة ، وهذا النظام يرجع إلى الجماعية الخالصة البسيطة مع الملكية العامة لأدوات الإنتاج وتدخل الدولة لتنظيم الإنتاج والتداول النقدى ، والتوزيع ،

والاستهلاك إلى حد ما . ولكن هذا النظام لم يمنع الاقتصاد السوفيتي من التفكك والانهيار ، ولم يحقق ما ينشدون من الحرية والعدالة الاجتماعية التي نادى بها البلشفيك في سنوات الكفاح إلى مطلع الثورة .

فقد اختفت الحرية تماماً في ظل هذا النظام ، إذ خضع العمال لنوع من التوجيه القـــاسي والمراقبة المباشرة ، وحرموا من حق الإضـــراب الذي سلم لهم به البورجوازيون ، وكذلك فقد تحول سائر المواطنين إلى جيش من الموظفين في خدمة الدولة بحيث انطبق على هذا النظام ـ كما يقول النقاد ـ اسم النظام الحديدي، أي نظام الخضوع والكبت لأي معارضة، والانقياد الأعمى للأوامر بدون مناقشة كما يحدث في النظم العسكرية التي تحتم طبيعتها الحركية هـذا النـوع من الإلزام . أما من حيث تحقيق الجماعية للعدالة فإن (لينين) نفسه يقول بأن العدالة والمساواة لن يتحققا في مرحلة الانتقال الاشتراكية .

ولكن الأمر الوحيد الذي تحقق هو القضاء على استغلال الإنسان للإنسان وهذا ما طالب به أوائل الاشتراكيين من أمثال سان سيمون وفورييه . ويدعى النقاد من الاقتصاديين الرأسماليين أن النظام السوفيتي لم يحقق تحسناً ملحوظاً في أحوال العمال ، والواقع أن هذا النقد لا يقوم على أساس علمي، فضلا عن أن روسيا كانت مهداً لأبشع أنواع الاستغلال مما كان من الضروري أن تبذل جهود جبارة لرفع مستوى المعيشة لملايين الكادحين ـ فإن مقـــارنة العـامل السوفيتي بالعامل الأمريكي أو البريطاني أو الفرنسي إنما تعـــد مغالطة صريحة ، ولكن تكون المقارنة الحقة بين حالة العامل الروسي قبل الثورة وحالته بعدها في ظل النظام الاشتراكي ، ولا شك أن كل منصف سيلمس الفرق الهائل بين الوضعين وسيسلم بمتانة التنظيم الاقتصادي في الاتحاد السوفيتي وتقدمـــه لتحقيـق الرفاهية للشعب السوفيتي . وذلك على الرغم من ظروف القهر وانعدام الحريات التي يفرضها هذا النظام على وجه العموم .

وعلى أية حال فقد فشلت التجربة الأولية للنظام الجماعي في الاقتصاد السوفيتي وقد تميزت الفترة الأولى الجماعية من عام ١٩١٧ إلى ١٩٢١ باضطرابات دموية وبصور مروعة للإبادة الجماعية . فقد بلغ عدد من نفذ فيهم حكم الإعدام مليونًا وسبعمائة وستين ألف شخص ، وقتل في هذه الاضطرابات حوالى خمسة عشر مليونًا من الأفراد وقضى على الثروات وانتشرت الفوضى وعمت المجاعة وتدهورت حالة المصانع والمزارع .

وكان (لينين) ذا نزعة واقعية ملحوظة بالإضافة إلى نزعته الايديولوجية العميقة ، ولهذا فقد سارع إلى وضع نظام اقتصادي جديد (N.E.P.) بالرغم من معارضة تروتسكي المذهبية ، وقد جمع هذا النظام بين اشتراكية الدولة والاشتراكية النقابية والاشتراكية الطائفية مع بعض رواسب من النظام الفردي .

وفي خلال الفترة ما بين سنة ١٩٢٢ ، سنة ١٩٢٧ سمح بحرية العمل الخاص في مجال التجارة الداخلية وفي الصناعات الصغيرة وفي الزراعة .

وكرر السوفيت نداءاتهم الحـــارة لرؤوس الأموال الأجنبية ولكن بدون جدوى .

وفي مجال الزراعة عادت الأرض للشعب فقضى على الملكية الزراعية الخاصة بمقتضى قانون ٢٦ أكتوبر سنة ١٩١٧ ، ولكن في يونيو ١٩٢٢ صدر قانون سمح « للموجيك » وهم صغار الفلاحين باستمرار حيازتهم للأراضي الزراعية التي كانت قد كفلها لهم المرسوم القيصري الصادر عام ١٩٠٧ ، وبذلك يمكنهم الحصول على ثمرات الأرض التي تحت حيازتهم .

وحاولت الدولة بامتلاكها للأرض أن تضع نظامًا للاستغلال عن طريق المزارع الجماعية ولكن هذا النظام فشل في أول الأمر فعجزت هذه المزارع عن أن تنتج

ما يكفي الفلاحين من القمح ، فاتجه المسئولون إلى إقرار الملكية الخاصة لطبقة من كبار الفلاحين ، الكولاك Kor!ak ، وشجعتهم على إنتاج المحاصيل الغذائية بعد أن اتضح لها فشل سياسة الاحتكار في ميدان الزراعة واكتفت الدولة بجباية الضرائب على دخل هؤلاء الكولاك .

وعلى هذا فقد تحررت الزراعة بعض الشيء من سيطرة الدولة المطلقة كما تحررت التجارة الداخلية والحرف الصغيرة وظهرت حركة التعاون ، وبعد وفاة (لينين) في ٢١ يناير سنة ١٩٢٤ وضع ستالين سياسة اقتصادية للمرحلة الثانيه فأدى ذلك إلى ظهور تحسن في الإنتاج وسجل إرتفاع في الدخل القومي ، ولكن كان هذا على حساب المبادىء الاشتراكية ، إذ أن النزعة العملية عند (لينين وستالين) قد لعبتا دوراً كبيراً في دفع عملية الإنتاج دون التقيد بالمبادىء النظرية الصارمة .

وفي سنة ١٩٢٨ بدأت المرحلة الثالثة للسياسة الاقتصادية الجديدة وظهرت فيها الخطة الخمسية الأولى ثم الخطة الثانية التي تبعتها عام ١٩٣٢ . وقد طرأ تحسن كبير على الحالة الاقتصادية في هذه المرحلة وحقق السوفييت نتائج باهرة في جميع الميادين .

وصححت التجربة السوفيتية مسارها الاشتراكي فعادت إلى مصادرة أملاك (الكولاك) أي كبار الفلاحين ، وقد انتشر الاستغلال الزراعي في روسيا على صورة المزارع الجماعية Kolkhoses ، وتوطدت دعائم النظام على مر السنين .

وفي عام ١٩٣٦ سمح للفلاح بامتلاك مسكنه الخشبي وبعض الحاجات الأخرى وسمح للعامل فيما بعد بمميزات أخرى (١) .

ويدل هذا على أن أسلوب (لينين وستالين) وتلامذتهما المعارضين للنزعة

(١) راجع مقررات المؤتمر الثالث والعشرين للحزب الشيوعي عام ١٩٦٦ .

التروتسكية إنما يقوم على تغيير التكتيك السياسى والاجتماعى تبعـاً للظروف ، فتارة يتقدم وتارة يتراجع مؤقتاً ـ فى نظام ـ لكى يكتسب الوقت ، ولكنه يضع نصب عينيه الهدف النهائى وهو الاتجاه بقوة نحو تحقيق الشيوعية .

وعلى هذا فلن يغيب الهدف عن البلشفية مهما بدا لأعدائها أنهـا تتحول فى بعض الأوقات عن طريقها المرسوم ، فقد حدث الشىء وضده على يد ستالين الذى اتفق مع هتلر أولا على اقتسام بولندة ثم عاد فانقلب عليه وانضم إلى الحلفاء الرأسماليين حتى قضى على هتلر ، وما لبث الاتحاد السوفييتى أن رجع إلى عدائه التقليدى للغرب ولكن ظهور خروتشوف أدى إلى تعديل سياسة ستالين وإلى إقرار مبدأ التعايش السلمى بين الاشتراكية والرأسمالية الأمر الذى يناقض — فى الظاهر — الاتجاه النظرى للفكر الماركسى ، ولكن هـذا التحول إنما يعد ممارسة واعية لأسلوب (لينين) العملى فى دعم قوة الاتحاد السوفييتى باعتباره الوطن الأم للتجربة الاشتراكية .

ولكن الاتحاد السوفيتى لم يصبح وحده صاحب الزعامة فى العالم الاشتراكى إذ ما لبثت الصين الشعبية أن برزت إلى الميدان لتنافس السوفييت فى هذه الزعامة ، ولكى تحمل زعامة الحركة الماركسية الخالصة التى تتمسك بالمبادىء وترى فى مسلك الزعماء السوفييت إنحرافاً عن النظرية الشيوعية .

ومهما يكن من أمر فإن تطور الحركة الاشتراكية أصبح مرتبطاً — الآن — أكثر من ذى قبل بقضية التوازن الدولى وتيارات الحرب والسلام بين المعسكرين المتناحرين .

القسم الثالث

موقف الإسلام من الماركسية

القسم الثالث

موقف الاسلام من الماركسية

مقدمة فى نقد الماركسية :

تمهيـــد :

لقد كانت الماركسية منذ نشأتها الأولى محل معارضة ونقد شديد من أصحاب الفكر والمذاهب الاقتصـــادية والسياسية والاجتماعية والأخـــلاقية والدينيه والفلسفية ...

وقد رأينا كيف أن الرأسماليين الذين يتبنون مذهب الأحـرار الاقتصادى ، والديمـــوقراطية البرلمانية كنظام سياسى ، وكذلك رجال الدين وأصحـــابه الاشتراكية الخيالية كانوا من أشد المتربصين بالفكر والحـركة الماركسية ، بل قد ظهر العداء الواضح لماركس كما رأينا عند الاشتراكيين . فـــلم يستطع قطبيه الاشتراكيةالأول وهو كارل ماركس أن يصمد أمام المجتمعين فى «الدوليةالثالثة» ، وكذلك جاء المراجعون، ففصلوا بين الفكر الماركسى والحركة الماركسية ، وقالوا إنه يمكن تطبيق الحركة الاشتراكية الماركسية بدون حاجة إلى الدعاوى العريضة للوغلة فى دروب الجدل والقائمة على المادية الجدلية والمادية التاريخية .

وأخيراً بدا العـداء صريحاً بين أرباب الفلسفة من ناحية والفكر المـاركسى من ناحية أخرى لدرجة أن كارل ماركس قد انتقد دعاة الفلسفة المـادية واعتبرهم أصحاب فلسفة مادية ميتافيزيقية ، ذلك أن المذاهب التى لا تعد كسلاح تستخدمه البروليتاريا للدفاع عن مصالحها فى صراعها ضد الفئة الرأسمالية المالكة لأدوات الانتاج ، تعتبرها الماركسية ترفاً عقلياً . أما المذهب الفلسفى الوحيد المقبـول فى

تفكيرهم فهو القائم على أساس المادية الجدلية .

ولقد رأينا كيف انتقد « برودون » الفيلسوف الفرنسى المعاصر لكارل ماركس آراء الأخير فى الاشتراكية العلمية ومبدأ الإلزام فى تحقيق توزيع المنتج الاجتماعى وذلك فى كتابه «فلسفة الفقر» The Philosophy of Poverty ولم يلبث كارل ماركس أن رد عليه ساخراً من آرائه بأسلوب تهكمى مرير فى كتابه عن فقر الفلسفة The Poverty of Philosophy حيث أشار إلى عقم الفلسفة الكلاسيكية القائمة على الميتافيزيقا والتى لا تخدم مصالح الطبقة العاملة ، بل تصدر عن فكر الإقطاعيين والاكليريكيين ومن يحيطون بهم من الطبقات الوسطى التى تلوذ بأكنافهم وتقتنع بآرائهم ، ويخضع لهذا الحكم انتاج جميع الفلاسفة منذ عهد الدولة القديمة إلى عصر كارل ماركس مثل أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانت وهيجل ... ألخ ولا يستثنى من هؤلاء سوى هيراقليطس فيلسوف الصيرورة(١) الذى يعد من الأصول التاريخية المادية الجدلية أما هيجل فقد أقام الماركسيون جدلهم مستخدمين الوجه المادى لبناء الجدل الهيجلى دون أن يقبلوا أسس ونتائج فلسفته المثالية .

وقد ظلت حركة المعارضة للفكر الماركسى تقف فى مواجهة الدولة الحامية لهذا الفكر وتجارب سياستها التى تعمل على حماية الوطن الاشتراكى الأول ممثلا فى قواته الأولى فى الاتحاد السوفيتى وكان من جراء ذلك أن اضطر فلاسفة الحزب الشيوعى فى موسكو إلى المناداة بالتعديل التدريجى للمذهب فى ظل متغيرات الواقع

---

١ — راجع للمؤلف : فلسفة الصيرورة عند هيراقليطس وآثرها فى الفكر الفلسفى الحديث (من : هيراقليطس نصوص وتعليقات للمؤلف مع آخرين) — الدار القومية للطباعة والنشر .

والأحداث المعاصرة ومتطلبات الجماهير ، وسنرى كيف أن الاقتصاد الماركسى سيفتح للسوق ، وكيف أنه سيكرس جهوده للتجارة الخارجية التى كانت تعتبر فى نظر « لينين » الطريق المؤدى إلى الامبريالية والاستعمار ، وكذلك ما سنراه من رجوع جزئى عن شيوعية رأس المال وذلك باعطاء العامل حق الانتفاع بملكية بيته وحديقته ، وبيع إنتاج حديقته فى السوق ، وشتان ما بين اقتصاد السوق القائم على العرض والطلب والاقتصاد الاشتراكى الذى تنتفى معه حركية ومرونة الاقتصاد الرأسمالى القائم على العرض والطلب .

وعلينا قبل أن نعرض لموقف الإسلام من الفكر الماركسى أن نوجز مواقف المعترضين على هذا الفكر من غير المسلمين وأعنى من الطوائف التى أشرنا إليها فى العالم الغربى ومن علماء الاقتصاد والسياسة والاجتماع فى غير بلاد الإسلام ، وذلك حتى تتضح الصورة الصحيحة عن هذا النظـــام أمام شبابنا فينكشف لهم زيفه وقيمه المنهـــاره ومكانته الهابطة فى أعين أصحاب الحضـــارة الغربية أنفسهم .

وانى لا أقصد بكلمتى هذه المنادين « بالتحديث » فهم أكثر سداداً فى نظرتهم إلى ما يرد إلينا من الغرب ، إذ انهم يزنونه بميزان العقل الإسلامى والمفاهيم الشرقية التى تهضم الثقافة الوافدة وتستفيد منها وتحيلها إلى أفكار ومبادىء للعمل فى مظلة سلوكها وأعرافها وحياتها الوطنية المميزة ، فلا يتحول المواطن المسلم إلى مواطن غربى فى سلوكه وفى مشاعره رغم أنه يستغل التكنولوجيا الغربية فى إحراز مزيد من التقدم فى حياته وفى مجتمعه بصفة عامة ، وهذا واجب شرعى على كل مسلم ، إذ أن الوقوف أمام منجزات الحضارة الغربية التكنولوجية بحجة أنها من صنع كفرة الغرب أمر يشجبه الإسلام ، ويندد بالداعين إلى هـذا الرأى الخاطىء بل ينبغى على المجتمع الإسلامى أن يقدم شرعاً أصحاب هذا الاتجاه للمحاكمة وإنزال

أشد العقوبات بهم لأنهم يعملون بضيق أفقهم وتزمتهم القائم على الجهل والتعصب الأعمى على عرقلة المسيرة العلمية الإسلامية نحو مجتمع أفضل وبعـــد مرتقب ، فإذا تقاعس مجموع الأمة الإسلامية عن مواجهة هذا التيار المثبط للعزائم فإنهم سيصبحون حتما لقمة سائغة بين براثن الماركسيين وأشباههم في ظلام التأخر والجمود الفكرى . ولكنى أوجه تحذيرى إلى أصحاب مذهب « التغريب » هؤلاء الذين يعتبر فكرهم خطراً على جموع الشباب الإسلامى لأنهم إنما يريدون أن ينقلوا الحضارة الغربية بكل ما تنطوى عليه من مفاسد وانحلال وإلحاد مضافاً إليها التكنولوجيا والعلوم الجادة المعروفة عن الغرب ، ينقلونها إلى العالم الإسلامى حتى يصبح هذا العالم صورة ممسوخة من الغرب بعد أن فقد هويته الإسلامية ، فلا هو إلى الغرب انتسب ولا إلى الشرق والإسلام رجع .

وإنى لأهمس فى آذانهم ـ والقياس مع الفارق ـ بمثال اليابان وكيف أنها احتفظت بطابعها الشرقى وعاداتها وتقاليدها المميزة مع حرصها على نقل التكنولوجيا الغربية بل التجويد فيها حتى أصبحت فى مصاف الدول العظمى المعاصرة والمصدرة للتكنولوجيا ، والدين غير الدين ، وقدم الحضارة وتأصلها غير قدمهـــا عندنا ، أفلا يفيق هؤلاء المستغربون الغرباء عن الإسلام من غفوتهم ومقاصدهم التى تكاد تقضى على البقية الباقية من مبادىء الإسلام وسيطرته على عقول الشباب ؟!

وأختم هذه العجالة التى أقدم بها لاستعراض نقد الغربيين للماركسية بأن أؤكد لهؤلاء الكتاب المستغربين ولاسيما أصحاب الوضعية المنطقية الذين أثاروا الدنيا وأقعدوها انتصاراً للعلم الغربى ، ورثاء على موقف المتمسكين بالتراث الذين يتبنون مواقف التجديد أو التحديث على السواء بالصورة التى حددناها فى هذا الكتاب ـ وعلى مسمع من شبابنا المسلم وكذلك الفئة التى أضلها هؤلاء

الكتاب الذين تتضح أفكارهم بسطحية وضحالة ملموسة فى كل ما يختص بتراث الأقدمين وحضارة الإسلام التى لا يمكن لأحد مها كان ثقله فى المجال الفكرى أو الثقافة أن ينتزع هذه الركائز من صحوة حياتنا المعاصرة ـ أقول لهم إن الذى تتحدثون عنه من ضرورة طلب العلم الغربى هو من البديهيات التى لا يختلف فيها أثنان ولا يمنعها حنبلى أو سنى أو خارجى متزمت ، فالكل فى بلادنا يجمع على طلب العلم ولو فى الصين ، ولم يكن مقصد الرسول ﷺ كما ذكرنا فى مقدمة الكتاب أن يطلب المسلمون العلوم الدينية فى الصين ، بل كان مقصوده أن يطلب مطلق العلم ولا سيما العلوم الطبيعية وغيرها من العلوم التى تستند إلى التجربة وتكشف عن عظمة الخلق فتتبدى لنا أسرار عظمة الخالق فيما ابدع من مخلوقات .

وهكذا يأتى العلم فيقوم بدوره فى تدعيم العقيدة والشهادة بالوحدانية التى قام على أساسها الإسلام ، ومن ثم فلسنا فى حاجة إلى أن ندخل فى معارك وهمية مع هؤلاء الذين يثيرون الغبار حول مفهومات متفق عليها وتدخل قطعاً تحت الأمر الإلهى « واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل »(١) .

ولا يأتين أحدهم بعد ذلك ويفسر الآية بظاهرها ويسخر من المسلمين لأنهم لا يزالون يحاربون بالخيل والسيوف ، ولا أظن أحداً من عامة المسلمين يقبل هذا التفسير الآن بعد أن استخدم المسلمون فى شتى بقاع الأرض السيارات والطائرات وشاهدوا أنواع المنجزات التكنولوجية الغربية تغزو بلادهم .

وانى لأهمس فى آذان هؤلاء الكتاب الذين يجب أن يوضعوا فى متاحف المسوخ الغربية ، كيف أجازت لهم ضمائرهم أن يقوموا بهذه الحملات الشعواء

---

١ ـ سورة : « الانفال » الآية ٦٠ .

لاستجلاب التكنولوجيا الغربية قبل أن نجلب العلوم الأساسية التى تقوم عليها التكنولوجيا ونجود فيها ، إذ أنه من المعروف أن التكنولوجيا هى تطبيقات عملية لقواعد ونظريات العلوم الأساسية التى توصل العلماء إلى الكشف عنها ، وعلى هذا فإن المطالب بالتكنولوجيا الغربية وحدها سيجعلنا على طول الزمان مستعبدين للحضارة الغربية ، لأننا لم نصل بعد إلى مستوى التجويد فى العلوم الأساسية التى انبثقت عنها أو انطلقت منها التكنولوجيا المعاصرة ، وهنا يكمن سر الخديعة التى يريد البعض منا أن نقع فى حبالها فنظل تابعين للحضارة الغربية ومنجزاتها إلى الأبد دون أن تتحرر شخصيتنا العلمية من التبعية وشغل المركز الثانى على الدوام بالنسبة لحضارة الغرب وعلمه .

والأمر الذى لا شك فيه أن هذا الاتجاه يمثل خطورة لا بد من مواجهتها وهى تتساوى مع خطورة آراء العنصريين الذين تكاثروا للوقوف متحدين فى مواجهة العقلية الإسلامية فى القرن التاسع عشر والقياس مع الفارق بالطبع .

أولا — النقد العام للماركسية

١ — يرى الماركسيون أن مذهبهم هو علم تتسلح به الطبقة العاملة في كفاحها ضد الرأسمالية المسيطرة على الدولة واقتصادها ، ولكن الحقيقة الجدلية أو المادية التاريخية ليست علماً بأى معنى إذ أن الديالكتيك لا يوجد فى الطبيعة كما يقولون ، وكذلك فإن المادة لا تستطيع أن توجد نفسها بنفسها ، وكذلك فإن مبادىء الديالكتيك لا يمكن القول بأنها أفكار أولية Apriori لا يمكن البرهنة عليها إذ أن هذه الأفكار ليست فى مستوى البديهيات مثل قوانين الفكر الأساسية، بل هى تكوينات فكرية وضعها أصحابها دون أن تكون لها أى صلة علمية بالطبيعة . فالعلوم الطبيعية لها قوانينها المعروفة (مثل قوانين الجاذبية والضغط والحركة ... الخ) التى لا يمكن الاستعاضة عنها بأشباه القوانين التى يقوم عليها الديالكتيك والتى فشل الماركسيون بعد جهود مضنية فى أن يجعلوا منها علماً مكتملا للطبيعة، وكذلك فإن المادية التاريخية ليست سوى وجهة نظر تاريخية أو اجتماعية فى تفسير تطور المجتمع وهى واحدة من عشرات النظريات الفلسفية فى هذا المجال .

ومن ثم فإن الماركسية ليست سوى موقف فلسفى مادى يعتبر واحداً من المواقف المادية الفلسفية التى كان يزخر بها القرن التاسع عشر ، ولا عبرة بما يشير إليه الماركسيون دائماً من أن ماديتهم تختلف فى حقيقتها عن مادية القرن التاسع عشر زاعمين أن موقفهم المادى موقف علمى ، بينما يعتبر موقف المعاصرين لهم موقفاً مادياً ميتافيزيقياً .

وإذن فإن الماركسية تعتبر من حيث التصنيف الفلسفى مذهباً مادياً معارضاً للمثالية التى انتهت إليها الفلسفة الألمانية الهيجلية ، وبالفعل نجد أن حياة ماركس

العلمية وتطوره الفكرى إنما يعبران عن هذا الربط بين المثالية والمادية فمثلا فى موقف كارل ماركس وعقيدته الفلسفية ـ فقد كان كارل ماركس فى شبابه (كما ذكرنا) عضواً فى جماعة الشباب الهيجلى هؤلاء الذين كانوا يتعشقون فكر هيجل ويعقدون الندوات لمناقشة آرائه الجدلية التى كان لها بريقها فى أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، ولكن الشاب كارل ماركس إتجه فى دراسته الجامعية إلى إعتناق المذهب المادى فكانت أطروحته للدكتوراه عن الماديين القدماء من اليونان ومنهم ديمقراطيس وهنا تبدأ اطلالة كارل ماركس وأولى خطوات مسيرته الفلسفية نحو المادية الجدلية بتأثير من ديمقريطس وهراقليطس ثم هيجل وفيورباخ وهكذا جاء مذهبه محصلة للربط بين هيجل وجدله المثالى وركائز المادية فى العصرين القديم والحديث .

٢ ـ إن المادية على اختلاف صورها فى القرن التاسع عشر لم تستطع أن تقدم لنا دليلا واحدا على إمكان الخلق الذاتى ، وقد ظل معمل بافلوف فى روسيا يعمل بلا انقطاع لكى يتمكن من إيجاد خلية واحدة وكان الذى توصل إليه الباحثون فيه فقط هو إمكان توليد خلية من خلية أخرى عن طريق انقسام الكروموسومات فحسب . وكان هذا هو هدف مدرسة باستير أيضا فى فرنسا ولكنهم لم يفلحوا فى تحويل العناصر الكيمائية اللاعضوية إلى أخرى عضوية بعد أن تمكنوا من رد العناصر العضوية إلى غير عضوية وتأكدوا أن ثمة أموراً « تفلت من بين أيديهم خلال التحلل والموات ولا يمكن لهم استعادتها من العدم ، فسبحان الله الخالق القدير على كل شىء والذى تحدى المشركين الجاحدين للخلق فى قوله عز وجل : « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب» (١) وأيضاً بقوله تعالى

(١) سورة الحج : الآية ٧٣ .

« أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى بنانه » (١) .

وكذلك فإن أصحاب مذهب التطور كما ذكرنا قد عجزوا عن تقديم أى دليل على كيفية خلق المادة أو الاميبا أى الدودة ذات الخلية الواحدة منشأ سلاسل التطور فى الاحياء (٢) .

٣ — إن إدعاء الماركسية وتأكيدها بعدم وجود ما هو غير مادى لا يعتبر من قبيل العلم ، فهو موقف غير علمى إذ أن العلم يقضى بأن تقوم أحكامه وقوانينه على أساس رصد نتائج التجارب الميدانية والمعملية ، وهم انسياقاً مع العلم التجريبى لا يرون أمامهم سوى الظواهر المادية ولا يستطيعون القول بأن أبحاثهم وتجاربهم قد استغرقت الوجود كله فهذا أمر لا يدعيه لأنفسهم كبار العلماء فى كل الميادين، إذ أنهم يكتفون بالقول أنهم يقتطعون جزءاً أو أجزاء متواضعة من الكون لتكون موضع أبحاثهم ، ولا يزال أمامهم الكثير الذى يتطلب البحث والنظر والعمل التجريبى كما هو الحال فى علم الفلك . ومن هنا تواضع العلماء أخيرا وانحسرت أحكامهم فى دائرة الجزء الضئيل الذى تم الكشف عنه من الطبيعة أما الماركسيون فإنهم قد افترضوا أنهم اكتشفوا كل قوانين الطبيعة والانسان بعد أن انبثقت عن خيالهم أفكار المادية الجدلية والمادية التاريخية ولم يكتفوا بالوقوف عند هذا الحد - الذى يعتبر وهما كبيرا - وهو امتلاكهم لناحية المعرفة التامة عن كل ما هو مادى فى الكون بل قد تطرقوا إلى القول بأن ما هو غير مادى فهو غير موجود ، وهذا موقف غير علمى على الاطلاق إذ كان عليهم أن يكتفوا بالوقوف عند حدود المذهب المادى ، وبذلك يمتنعون عن إصدار أحكام خاطئة بإبطالهم وجود ماهو غير مادى وهذا مانسميه بتعليق الحكم وهو فضيلة علمية تدفعنا إلى أن نعلق أحكامنا على ما لم نفحصه علميا بعد ، ومن ثم فإن موقف الماركسيين

(١) سورة القيامة : الآيتان ٣ ، ٤ .

(٢) وقد نقلت إلينا الانباء مؤخرا نبأ اجتماع العلماء على رفض الداروينية كمذهب يبشر بالخلق الذاتى وتطور الاحياء .

بهذا الصدد يعتبر موقفا فلسفيا وليس علميا . والحق أن الفكر يسبق دائما المادة . والعكس غير صحيح كما أدعى الماركسيون ونحن نسوق هذا الرأى بعد أن اتضح تماما أن الماركسية ليست علما بقوانين الطبيعة والانسان بل هى مجرد فلسفة مادية كمذهب التطور والمذهب المادى عند فيورباخ وفخنر وغيرهما من عتاة الماديين فى القرن التاسع عشر ، وكذلك عند دوركايم الذى أقام نظريته فى الاجتماع على أساسه وبسبب من دعاوى الحسيين المحدثين والمعاصرين .

فالفكر إذن هو المقدمة الأولى لكل عمل مادى ! ألسنا نضع التخطيط أولا لأى منشأة أو صناعة ثم نقوم بعد ذلك بتنفيذها ! ؟ وبالطبع لا يقوم هـذا التخطيط إلا على أساس مجموعة من الفروض والأفكار الأولية التى تكون موضع دراسة قبل القيام بأى إنجاز مادى .

وهكذا نجد أن الفلسفة المادية تفشل تماما فى اعطائنا أى مبرر لوجودها من حيث أنها ليست حاصلة على الحياة فى ذاتها حتى يمكن لها أن تنطلق فى طريق التطور بدون خالق أو موجد أى بدون الخلق والعلم الإلهى المحيط به .

وهكذا نجد أن الأمر فى خلق الانسان لمصنوعاته يشبه إلى حد كبير إيجاد الله لمخلوقاته ـ والقياس مع الفارق ـ فالصانع تتكون لديه فكرة أولية عما هو مقبل على صناعته قبل إنجازه ، وحين يتم له فعله يصبح هو (أى الصانع) العلة الفاعلية لإيجاده ؛ وهكذا الحال فى إيجاد الله للعالم كعلة فاعلية بعد سبق علمه المحيط به .

٤ ـ يبقى أن نذكر فى هذه الفقرة رأيا فى عدم صحة ما يدعيه الاشتراكيون الماركسيون من صفة « العلمية » لموقفهم ، ذلك أن دعاويهم تقـوم على أساس التنبؤ التاريخى ، إذ أن المادية التاريخية تفترض أساساً التنبؤ بقيام دولة البروليتاريا بعد سقوط المجتمع الرأسمالى ويأتى هذا التنبؤ فى صورة حتمية مع أن المدرسة

التاريخية القديمة كانت تتكلم عن احتمال صحة التنبؤ وليس عن حتميته فيما تقوله عن إعادة التاريخ لنفسه، والواقع أن المدرسة التاريخية العلمية المعاصرة إنما ترفض تماماً فكرة التنبؤ التاريخي وتنتقدها بشدة فالوقائع غير الوقائع والأشخاص غير الأشخاص وبذلك تنهار صحة العلمية التي تتشبث بها الماركسية إذ أنهما مرتبطة بمقولة التنبؤ التي ترفضها المدرسة التاريخية العلمية المعاصرة .

وكذلك مما يحجب التنبؤ الماركسي الملازم للصحة العلمية الزائفة عندهم هو قيام الثورة الشيوعية في مجتمع زراعي في روسيا القيصرية وكانوا قد تنبأوا بقيام هذه الثورة أولا في مجتمع الراين الصناعي الرأسمالي وغرب أوربا على وجه العموم ولكن قيام الثورة الشيوعية في روسيا القيصرية أذهل القائمين على الثورة الشيوعية ومنهم لينين إذ أنه فوجيء بنقله بمساعدة ألمانيا القيصرية من منفاه إلى حدود روسيا في قطار سرى خاص لكي يتزعم الثورة الشيوعية التي قضت على الجبهة الثانية المواجهة لألمانيا في الحرب العالمية الأولى .

ومن ثم فإن عملية التنبؤ التاريخي عند الماركسيين قد فشلت في تحديد مستقبل الاشتراكية في العالم كما يتضح لنا فيما بعد وهذا الإخفاق في معرفة مستقبل الحركة إنما يؤكد لنا أن الحركات الاجتماعية والسياسية لا يمكن أن تشتق قوانينها من المنطق العقلي العام وحده للإنسان ، إذ هي تستند بالاضافة إلى هذا إلى عاملين هامين آخرين أحدهما وعى الإنسان الذي يشترك مع العقـــل في تحديد المسيرة الإنسانية في أى حقبة زمانية ، ولما كان هذا الوعى (أمراً لا معقـــولا) فإنه لا يمكن أن يتفق مع دواعي العقل والمنطق وينتج عنها - مع تناقضهما الواضح - ما يسميه الماركسيون بالتنبؤ التاريخي ، أما العامل الثاني الذي يتدخل مع الوعى والعقل في صنع التاريخ فهو البيئة، ذلك أن معظم الحركات الاجتماعية والسياسية

وغيرها إنما تنبثق من بيئاتها الخاصة فتخضع لعاملى المكان والزمان والثقافة فى هذه البيئة .

وهكذا نجد أن كيف الفكر النظرى الماركسية يصطدم بمجتمع صناعى متكامل البناء والثقافة فى حوض الراين فى ألمانيا فلا يهتز بناؤه ويظل متماسكا أمام تيارات الفكر الاشتراكى العاتية ، بينما نجد أن حداثة تكوين المجتمع الروسى تكون عاملا أساسياً فى زعزعة أركانه واتاحة الفرصة أمام المد الشيوعى لهدم بنيته والقضاء عليه دون مقاومة كبيرة من المجتمع نفسه، كان يمكن أن تحدث لو أن لهذا المجتمع حضارة عميقة الجذور فى هذه المنطقة .

٥ — ومما يتصل أيضاً بالزيف الفنى يلحق بدعوى العلمية الماركسية أنه يمكن لنا اليوم أن نسم الماركسية بسمة التخلف العلمى والرجعية العلمية إذ أننا نتساءل بدورنا عن حقيقة هذه المادية التى تعصب لها كارل ماركس وجعلها أساساً لمذهبه ! إننا نخجل الآن حتى من الاشارة إلى المادة كجوهر قائم بذاته بعد أن انحلت المادة إلى ذرات تنطوى على طاقة ، وإذن فقد تكشفت المادة فى صورتها المؤقتة عن طاقة هى كالكهرباء وهذه الطاقة هى مدار البحث العلمى فى سائر ميادينه وهكذا فإن المادة الاولية للعلم الآن إنما تقوم على افتراض معارض لوجهة النظر المادية . وكان الماركسيون قد أجازوا الكلام عن ما هو غير مادى كالنفس مثلا فيما أسموه بالتركيبات الفوقية Superstructures ولكن هذه المحصلة التى جاءوا بها لاسترضاء من يؤمنون بالدين وما هو غير مادى بطريقة لا ترتبط جذرياً بمبادئهم المادية تعود الآن فتصبح هى الأساس والمنطق للوجود بكل مظاهره إذ ليس الوجود سوى طاقة وكأنهم قد فشلوا أيضاً فى مسار استنتاجاتهم أو تنبؤهم العلمى الزائف فانقلب الوضع إلى عكس ما يريدون .

٦ — يذهب الماركسيون إلى أن العامل الاقتصادى هو المحرك الأول للتاريخ وأن الجدل الذى تقوم بمقتضاه المــادية التاريخية إنما يبنى أساساً على العوامل الاقتصادية فى المجتمع ، فهل تلغى جميع العوامل الاخرى غير العـامل الاقتصادى فى دفـع حركة التطـور التاريخى ؟! الواقع أن هـذه نظرة ساذجة ومخلة بفهمنا الصحيح للواقع التاريخى ويمكن الرد عليهم فى هذا الصدد من وجهين: الوجه الأول يرجع إلى الفكر الشيوعى والمذهب اليسارى جملة وليس هنـاك شك فى أن هـذا الفكر هو الذى حرك الثورة البلشفية فى روسيا القيصرية وإلا فإن هـذا الفكر الذى نشأ أولا على حوض الراين. وفى فرنسا وبارتباط بالحركة الاشتراكية فى انجلترا كان من الممكن أن يؤدى - انطلاقاً مع نظرية التنبؤ التـاريخى وتأثير العـامل الاقتصادى - إلى قيام دولة البلاشفة الأولى فى غـرب أوربا بدلا من روسيا التى قامت فيها الدولة الاشتراكية الأولى بالفعل على انقاض دولة القياصرة الروس بسبب من الفكر الشيوعى الذى انتصر ووجد أرضاً خصبة فى مجتمع ساد فيه الفقر والحاجة والعوز والاستبداد مع حداثة عهده فى التكوين السياسى والدينى .

وهكذا نرى أن الفكر هنا سابق على العامل الاقتصادى إذ لو كان هذا غير صحيح لقامت الثورة الشيوعية فى روسيا من تلقاء نفسها بغير حاجـة إلى مبرر فكرى من الخارج وعلى هذا النحو يصبح العامل الاقتصادى من جملة العوامل المساعدة على إحداث الثورة، وليس هو العامل الوحيد ، وجملة هذه العوامل قد ظلت تعمل فى الخفاء حتى أطلقها الفكر الشيوعى من عقالها فاندفعت فى ثورة محمومة لا تبقى ولا تذر.

أما الوجه الثانى فى ردنا على جسامة الخطأ الذى يقع فيه الماركسيون باعتقادهم فى تفرد العامل الاقتصادى بالدفع التاريخى، فهو ما يذكره علماء الاجتماع ولاسيما دوركايم فى تأكيده على ضرورة عدم الاستناد إلى عامل أو سبب واحد فى تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية إذ أنها ظواهر معقدة ولا يمكن أن نرجع إلى عامل واحد فى تفسيرها ، فهذا تبسيط مخل بحقيقة هـذه الظواهر كما يذكر دوركايم فى

كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » . وإذا ما قلبنا وجوه الرأى نجد استحالة الاستناد إلى مبدأ واحد بعينه فى تفسير التاريخ بل أننا نجد أن كارل ماركس قد أهمل تماما العوامل الروحية ومنها الأديان السماوية وغيرها وتأثيرها فى عملية الدفع التاريخى — هذا بالإضافة إلى إهماله للدور الذى تلعبه البطولة والشخصيات التاريخية البارزة فى تحريك عجلة التاريخ .

٧ — ويضيف كارل ماركس فكرة الصراع الطبقى من ناحيـــة الإنسان لكى تكون أساساً للتغير الاجتماعى، ولكننا نتساءل مبدئيا أليس يقوم هذا الصراع على أساس ايديولوجى أى فكرى ؟ لأنه مهما يكن من أمر الطابع المادى للمشكلة الاقتصادية إلا أنها بحاجة إلى مفاهيم تتبلور فى فكر كالفكر الماركسى لتصبح مذهباً تعتنقه الطبقة العاملة فيكون أقوى سلاح فى يديها للدفاع عن مصالحها لأن مراكز القوة ـقبل سيطرة حكومة البروليتاريا ـ تكون فى العادة فى أيدى أصحاب السلطة الحاكمين من أفراد الطبقات المعادية للعمال والفلاحين . وإذن فالفـــكر الشيوعى هو الذى يغذى هذا الصراع الطبقى .

هذا إذا ألزمنا أنفسنا بضرورة وجود الصراع الطبقى كظاهرة حقيقية فى المجتمع . ولكن هل يتعين بالضرورة أن يتلازم التغير الاجتماعى مع الصراع الطبقى فى كل المجتمعات الانسانية عبر التاريخ ؟ وللرد على هذا التساؤل تبرز لنا أفكار التعاون والمشاركة الوجدانية والتكافل الاجتماعى والتبدل السلمى كل هذه أفكار نجدها فى مجتمعات نبذت فكرة الصراع الطبقى سواء كانت هذه المجتمعات دينية أو غير دينية، وعلى هذا النحو يصبح الصراع الطبقى ظاهرة ملتصقة بالفكر الشيوعى وحده ومتابعة لمسيرته فى إشاعة البغضاء والحقد بين من يملكون ومن لا يملكون .

٨ — ويدور الاقتصاد الماركسى حول فكرة فائض القيمة وترجع هذه

النظرية إلى سيسموندي وطومسون بر"إن نظرية القيمة أو قانون القيمة نفسها وقانون الأجور الحديدي يرجعان إلى سميث وريكاردو : والحق أن هذا القانون — أى قانون فائض القيمة — الذى توصل إلى وضعه كارل ماركس بعد زيارته إلى انجلترا وتحريره لكتاب « رأس المال » يكاد ينضح التعسف الشديدفى وضعه وفى صيغته . صحيح أن أصحاب رءوس الأموال - عند قيام الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر - لم يكونوا يأبهون لرعاية حقوق العمال والحفاظ على صحتهم فقد كان العمل سلعة خاضعة لقانون العرض والطلب لا سيما بعد أن تكاثرت أعداد العمال بعد هجرتهم من القرى إلى المدن للعمل فى المصانع الكبيرة والصغيرة على السواء ، وقد حصلوا لقاء ذلك على أجور زهيدة لم تكن تكفى للقيام بأودهم ، وقد كان من الواجب على الاشتراكيين الأوائل فى انجلترا أن يعملوا على تحسين أوضاعهم المادية والاجتماعية بدلا من إهدار كرامتهم وتركهم يعيشون فى بيوت من الصفيح تحت وطأة الفقر والجهل والمرض والصقيع الشديد وفى أواسط تجمع عمال الغزل والنسيج الذين شاهدهم انجلز وماركس معاً ، وكانوا هم وقود الثورة والفكر الذى يكمن وراء كتاب « رأس المال » .

وليس صحيحاً أبداً أن السلعة تتحدد قيمتها فى المواد الأولية بالإضافة إلى العمل فقط ، فهناك عوامل كثيرة لا حصر لها تدخل فى تكوين القيمة الحقيقية للسلع ومن ثم يتحدد فائض القيمة الذى يتحدث عنه كارل ماركس ويشكل لديه أكبر سرقة عرفها التاريخ .

٩ — والأمر الذى لا شك فيه أن العمل العقلى يعد من بين العوامل التى لا يعطيها كارل ماركس حقها فى نظريته عن القيمة وفائض القيمة وهل نستطيع - على عكس ما فعل كارل ماركس - إلا أن نكرس نصيبا كبيرا من عائد الإنتاج للعمل العقلى ولرأس المال وللتنظيم والادارة ثم للابتكار، كل هذا بالإضافة إلى التخطيط - وهو من أهم العوامل التى أدت إلى نجاح الاقتصاد الاشتراكى . والواقع أن كارل

ماركس كان شديد الوطأة على الجبهة المعادية للبروليتاريا فاتجه إلى وسائل البطش المادية والقوة المادية للانتصار للطبقة العاملة ، واستخدم الفكر لتحريك جموع العمال حتى ولو أدى بهم الأمر إلى الاقتتال الدموى والتصفية الجسدية لمعارضيه : ويعد هذا دليلا آخر جديدا على صحة الرأى القائل بتقدم الفكر على المادة .

١٠ — لقد ثبت خطأ قانون التراكم الرأسمالى الذى أشرنا إليه حين كلامنا عن الاقتصاد الماركسى وكذلك فإننا قد لاحظنا أن الأزمات الدورية التى وصف بها كارل ماركس النظام الرأسمالى لم تتحقق بالدرجة التى ذكرها الماركسيون بل لقد كانت لها أسباب أخرى غير الأسباب التى أشاروا إليها والتى ترجع إلى التراكم واختلال قانون العرض والطلب، وتزايد الإنتاج مع انخفاض القوة الشرائية المستمر نتيجة لتدخل النظم الآلية فى الإنتاج وشيوع البطالة ، وقد يشير البعض إلى الأزمة الاقتصادية العالمية عام ١٩٣٠ كدليل على صحة التنبؤ الماركسى ولكن هذه الأزمة كانت ترجع إلى أسباب أخرى منبثقة من الظروف التى نشأت فى العالم وفى مجتمعاته الصناعية بصفة خاصة بعد الحرب العالمية الأولى وتحول ملايين العمال من الحرب ومن الصناعات الحربية إلى الإنتاج المدنى المكثف ... الخ .

وإذن فقول الماركسيين بأن النظام الرأسمالى نفسه ينطوى على عيوب فى بنيته الأساسية وهذه العيوب هى التى تنجم عنها الأزمات الدورية المشار إليها زعم غير صحيح .

١١ — أما إدعاء الماركسيين بأن صراع الطبقات سيكشف عن تزايد البروليتاريا أو طبقة العمال والفلاحين ، فإن هذا التنبؤ لم يتأكد فى الأحداث

التالية إلى عصرنا هذا . أما الذى حدث فهو على العكس مما توقعه الماركسيون فاننا نرى الآن الجموع الشعبية وهى تسعى جاهدة إلى الاغتراف من ينابيع العلم سواء فى المدارس أو فى الجامعات، بحيث نرى ظاهرة غريبة لم تقتصر على المدن وأرباضها وحدها. بل لقد وصلت إلى أعماق الريف فى معظم بلدان العالم الثالث. حيث نجد أن أبناء أسر العمال من بنين وبنات يشقون طريقهم إلى المدارس والجامعات فى تزاحم شديد . والأمر الذى لا شك فيه أن هؤلاء المتعلمين الجدد إنما يشخصون بأبصارهم إلى الارتفاع من طبقة البروليتاريا إلى الطبقة الوسطى، ونحن نجد بالفعل نوعا من الهجرة الداخلية فى المدينة الواحدة: من أحياء العمال إلى أحياء الطبقة الوسطى، وتتزايد حركة هذه الهجرة بين أبناء العمال الذين اجتازوا مراحل التعليم إلى مستوى الجامعات ، وبالمثل نجد أن أبناء الفلاحين والعمال يفعلون مثلهم أيضاً وينضمون إلى الطبقة الوسطى المتعلمة . وهكذا تزداد هذه الطبقة اتساعا وينكمش حجم البروليتاريا شيئاً فشيئاً ، بما ينضاف إليها من أبناء الحرفيين والعمال الذين يستنكفون اليوم من مزاولة مهن آبائهم الحرفية، فلا نجد نجاراً يعلم ابنه النجارة أو الحدادة أو أى حرفة من الحرف الأخرى، كما كان يحدث فى عصر كارل ماركس. ومن ثم فإننا نجد أنه على هذا النحو تنبثق ايديولوجية جديدة للطبقة الوسطى معارضة لايديولوجية البروليتاريا الماركسية ، فبينما تدعو ايديولوجية الطبقة الوسطى إلى التكافل الاجتماعى وإلى الترابط ونبذ الأحقاد والصراعات ـ وهى بذلك تعتبر عامل سلام واستقرار ودعوة إلى الانتماء للأرض وللوطن وللمجتمع المتماسك ـ نجد من ناحية أخرى أن أيديولوجية الطبقة العاملة تنفث فى العمال روح الصراع الطبقى والكفاح الدموى من أجل تحطيم المجتمع البورجوازى والقضاء على كل الطبقات الأخرى المثقفة والاكليريكية من أجل قيام دولة البروليتاريا، الأمر الذى لم يتحقق من تلقاء نفسه وبحسب منطق

التاريخ كما فسروه بل ربما يكون مدعوماً بالقوة الغاشمة وبالانقلابات العسكرية الدموية ضد إرادة الشعوب ومعارضة لعملية الدفع التاريخي الواقعي ، ذلك لأن الإنسان لا يمكن أن يقبل أي نظام تهدر فيه كرامته على مذبح المادة والآلة .

١٢ — ويتضح من الفقرة السابقة وجه جديد لنقد الماركسية ألا وهو أن هذا المذهب الذي كان يعتبره أصحابه مذهباً إنسانياً قد اتضح أنه موجه ضد الإنسان وأنه إنما وضع لتكريس استعباد الآلة للإنسان ومن ثم فهو يعتبر كمقدمة لا تخفى عنها المظاهر فيما بعد من محاولات لتمكين الآلة في صورة إنسان آلي(١) وسيطرتها على مقدرات العمل والإنتاج والخدمات .

ويعتقد الماركسيون أنهم بانتصارهم لطبقة العمال والكادحين إنما يعبرون عن موقف إنساني جدير بالتقدير ، ولكنهم إذا كانوا جادين في هذا الاتجاه (بعد أن لمسنا استهتار الحكام السوفيت بحياة وحرية وسعادة العامل السوفيتي في ظل النظام الاشتراكي اليوم) فكان من الأحرى بهم ألا يقضوا دموياً على سائر الطبقات الأخرى من غير العمال وهم ولا شك أيضاً من بني الإنسان الجديرين أيضاً بالحياة كغيرهم من العمال .

فهذه أولا نزعة لا إنسانية مريضة عرجاء لا صلة لها بالنزعات الإنسانية السامية التي عرفها التاريخ ومجدتها الأديان والمذاهب الفلسفية والأخلاقية على مر العصور . وهكذا نجد ان الماركسية فوق أنها نزعة لا إنسانية فهي أيضاً مذهب لا أخلاقي .

١٣ — أما الوجه الآخر للنقد والذي يرتبط بما سبق لنا ذكره من بطلان القول بالأساس الاقتصادي وحده كعامل محرك للتاريخ، وأنه هو الذي يميز بين الطبقات

(١) إنسان آلي Robot .

بعضها والبعض الآخر فقد تمثل فيما نلاحظه فى النصف الثانى من القرن العشرين إذ ظهر عامل جديد وخطير فى الميدان ألا وهو العلم، وبذلك أحتل العلماء الآن مكان الصدارة فى المجتمع الانسانى وأصبح التمايز الطبقى قائماً على التفاوت بين المراتب العلمية فحسب. فضلا عن أننا لا نجد الآن طبقات بالمعنى القديم فقد تفتت الطبقات وظهرت هناك فئات اجتماعية وهى ذات بعد ضيق بالنسبة لمفهوم الطبقة إذ أنها ترتبط بالعلم وبالصناعة: فهناك فئة المهندسين وفئة الأطباء وفئة المعلمين وفئة التجاريين . . . الخ ولم يعد يرتبط بمفهوم الفئة الأصل والوراثة الأسرية التى كانت عاملا هاما فى جمود الطبقة الوسطى والطبقة الارستقراطية، فضلا عن تقوقع طبقة العمال والفلاحين وانطوائهما على آلامهما ومصيرها الذى كان يتسم فى الغالب بالضياع والشقاء الأمر الذى يدفع بأفرادها إلى الارتماء فى أحضان نوع من الروحية ليس هو الدين فى حقيقته الذى يدعو إلى الكفاح من أجل التحرر والحصول على لقمة العيش وعدم الاستسلام أو الاستنامة لبطش الأقوياء واجترار الشعور بالصبر على الظلم، وهو شعور يأباه الدين والقيم الفاضلة. وقد جاءت مجانية التعليم فى مصر وتحرر دول العالم الثالث على وجه العموم كحافز لكسر ما يحيط بالطبقات الفقيرة من قيود وموانع اصطنعها الأغنياء لكى يبقى الفقراء بعيدين عن نسمات الحرية وصحوة الآمال والانطلاق إلى عالم جديد تكتنفه السعادة والحبة وتآخى البشر وليس العدوان على الضعفاء والصراع الدموى والاقتتال من أجل الاستيلاء على الأرض والسلطة أو انتزاع لقمة العيش من أفواه الشعوب وإلقائها فى المحيطات ضنا بها أن تسد رمق الجائعين من شعوب العالم الثالث وهذا ما فعلته أمريكا ودول السوق الأوروبية المشتركة مؤخرا فى بعض حاصلاتها . وهكذا نرى أن انتشار العلم فى البلاد النامية وبين فئاتها الكادحة سيكون من أهم العوامل التى تمثل تحصينا واقيا لدى هذه الشعوب

هدم المار كسية وعدوان الرأسمالية على الفقراء :

٤٤ — يزعم الماركسيون أن دولة البروليتاريا ستنقضى فى النهاية إلى المرحلة الشيوعية حيث يتلاشى شكل الدولة بعد أن تنتهى الصورة الرأسمالية الحاقدة قدورها البورجوازية ويسيطر العمال على سائر أنحاء العالم المعمور وبذلك لا تكون هناك دول ذات سيادة وذات جيوش وأساطيل ، بل تكون ثمة هيئات لإدارة المنافع الاقتصادية وتبادل خيرات الأرض ومنتجاتها بين عمال العالم ، فكأن هذه النزعة الدولية ستؤدى إلى تكوين رابطة لعمال العالم المسيطرين على أقطاره بدون حدود أو جيوش أو أساطيل أو حواجز جمركية أو أى تمييز عنصرى أو ثقافى . وستنتهى مع هذا النظام كل صور الاستعمار والامبريالية ، وسيزول الصراع الدموى ولن تكون بنا حاجة لقيام الدولة فى الداخل أو فى الخارج ، لأن الدولة هى أداة رادعة وضابطة وقامعة للحرية ، وسيعامل المنحرفون واللصوص كمرضى يحتاجون إلى العلاج ، فما دام العامل الاقتصادى هو أصل البلاء فيما يجره من فقر وويلات للشعوب فإنه بالقضاء على كل صور الفاقة والتمكين لعدالة التوزيع ستزول حتماً كل الآثار الناجمة عن التخلف الاقتصادى بكل صوره بما فيها سوء توزيع المنتج الاجتماعى . وهم يتساءلون إذن لماذا يسرق الانسان إذا كان يحصل على كل حاجاته الضرورية ؟ اللهم إلا إذا كان مريضاً بداء السرقة . فهو إذن يسرق فى ظل النظام الرأسمالى لكى يشبع حاجاته ، ومن ثم فإن أجهزة الشرطة والقضاء والسجون هى هيئات أنشأتها الرأسمالية لكى تحمى بها ثرواتها من انقضاض الفقراء عليها ، فإذا امتلكت الجماهير الكادحة كل وسائل الانتاج وتم توزيع الثروة بميزان العدالة وعلى أساس المساواة كما يرى الشيوعيون فإنه لن تكون ثمة ثروة يخشى عليها من سرقة اللصوص أو اعتداء المنحرفين ، وعلى هذا النحو يقول الماركسيون إن من يسرق بعد هذا يعتبر مريضاً يجب أن يزج به فى المستشفيات وليس فى غياهب السجون .

وللرد على هذا المنطق الخيالى العجيب لابد من استقراء أحداث التاريخ فاننا نجد أحكاما متواترة بإدانة اللصوصية وبأن المنحرفين على وجه العموم لا يمكن أن يرتدعوا بأنفسهم ويمتنعوا عن ممارسة الرذيلة واقتراف الشرور، فمن الناحية الاخلاقية نجد أن الذى يسلك طريق الشر هو الشخص الذى لم يستطع عقله أن يتحكم فى إرادته فتظل مستسلمة لنزواته العارضة ولشهواته الجامحة وهواه المستبد، فيتوجه حيث يريد له هواه وليس عقله، ومعنى هذا أنه إنسان مسلوب الارادة قد فقد السيطرة على غرائزه ونوازعه الدنيا، فإذا استمرأ لذة السير فى هـــذا الاتجاه فإنه يكتسب من الناحية الاخلاقية صفة الشرير أو الذى يقبل على فعل الشر دون إحجام ومع رغبة جامحة فى أن يحصل لذاته مكسبا أو مغنما أو لذة من وراء هذا السلوك المعيب الذى يتم فى هذه الحالة فى غيبة الضمير الوجدانى الأخلاق والوازع الدينى .

فكيف يمكن لشخص على مثل هذه الصورة ويمثل هذا السلوك اللاخلاق أن يرتدع من تلقاء نفسه، إلا أن تكون نفحة سماوية تحمل فى ثناياها الهداية والرحمة من الله عز وجل ! .

أما السر فى القوة التى ينطوى عليها فعل الشر وكيف أنه يعتبر أكثر إقترابا وسهولة فى الفعل لدى النفوس، فهو أن النفس الانسانية قد جلبت على حب الذات والانانية المفرطة ، فالطفل يولد ولديه مركزية حب ذاته أى أنه يجعل من ذاته مركزاً للكون كله من حوله، ومن ثم فهو يشعر بانه يملك كل ما يحيط به من بشر وأشياء . وتأخذ مركزية حب الذات فى الاختفاء التدريجى وليس فى التلاشى النهائى كلما تقدم الطفل فى العمر، حيث يجد أن هناك من ينازعه فى ملكيته للعالم المحيط به من الاطفال الآخرين فيضطر إلى التنازل عن كره فى أول الامر عن أجزاء من

امبراطوريته لوامعه لكي يستطيع التعاون والعيش في سلام مع الآخرين، وهكذا يستمر التراجع عن الرغبة في الاستئثار بملكية الأرض والأشياء حتى يبلغ المرء سن النضوج فنراه يعلن أحياناً عكس ما يريده تماما وتجبره السلطات على تحديد ملكيته بحسب القانون فيكون القانون هو الفيصل الأساسي في كل نزاع ينشأ بينه وبين الآخرين فيما يختص بالملكية التي هي ممارسة وتطبيق لمركزية حب الذات منذ الطفل.

ولهذا فإنه حينما يغيب القانون يهاجم الأفراد قرناءهم الآخرين لكي يعتدوا على ملكياتهم ويستولوا عليها تحقيقاً لنزعتهم الانانية المغروسة بالفطرة في نفوسهم الأمارة بالسوء.

وبناء على هذا كله فاننا نرى أن الشكل الشيوعي الأخير الذي تذبل فيه الدولة لن يتحقق أبداً، وأنه مرحلة خيالية لا وجود لها على سطح الأرض إلا في أذهان الماركسيين، بل على العكس من تصوراتهم فإن ذبول الدولة سيؤدي إلى قيام بعض الأقوياء داخل المجتمع لكي يسيطروا عليه ويعود الاشتراكيون لاقصائهم ثورياً توطئة لإنشاء دولة جديدة لها هيئتها المعروفة ثم تمضي دورتها وتعود ثانية - بحسب التنبؤ الماركسي إذا كان حقاً ما يزعمون - إلى حركة وتطور تاريخي جديد للمجتمع ينتهي ثانية بدولة البروليتاريا، ثم بالمرحلة الشيوعية وهكذا دواليك؟ أو ليس هذا النظام هو نفسه الذي يقول به علماء الاجتماع مثل سوروكن وباريتو وآخرون ممن وقعوا في الدورة، وبذلك تتكرر أشكال الحكومات مرة بعد أخرى إلى ما لا نهاية؟! وقد أشار كل من افلاطون وأرسطو إلى شيء من هذا القبيل فيما ذكراه من تعاقب الحكومات الفاسدة والصالحة عبر التاريخ، وهذا يدحض رأي الماركسيين في المرحلة الشيوعية التي يتشدقون بها ولا يعرفون عنها شيئاً سوى أنها فردوس الشيوعية الموعود. وقد سئل لينين عن حقيقة هذه المرحلة الشيوعية فتهرب من الكلام عنها قائلا: عندما تأتي هذه المرحلة سأصفها لكم.

١٥ — لقد لاحظنا أنه عند قيام ثورة البلاشفة فى روسيا القيصرية كانت هذه الامبراطورية الواسعة تضم إيالات يسكنها أنماط من البشر يختلفون فيما بينهم عرقيا ولغويا وثقافيا ودينيا واجتماعيا واقتصاديا ... ألخ وقد كان من الممكن أن يوجد نوع من الارتباط أو التماسك بين شعوب هذه البلاد إذا كان ثمة رواج أو تحسن فى معيشة السكان، ولكن العكس كان صحيحاً إذ كان الفلاحون يخضعون لعسف الحكام الاقطاعيين وظلمهم الجائر مع ما كان يغشى البلاد من تأخر فى سائر الميادين وإنهاك القياصرة فى الحروب المتوالية وعدم اهتمامهم باصلاح الأحوال السائدة ، على الرغم من أن أحد القياصرة المتأخرين قد وزع أملاك الإقطاعيين على صغار الملاك « الموجيك » ولكن هذا الاجراء جاء متأخرا فقد كانت نفوس الفلاحين بصفة خاصة والكادحين بصفة عامة تموج بالسخط والضيق والتبرم بهذا النظام ، فما أن شعل الفوضويون أول شـرارة للثورة حتى استجاب لها الشيوعيون وركبوا الموجة كعادتهم دائما واستغلوا الفرصة للقبض على مقاليد الأمور والحكم بعد أن جيء بلينين عن طريق المخابرات الألمانية إلى الحدود الروسية لكى تنسحب روسيا من الحرب حتى يمكن القضاء على الجبهة الثانية المواجهة لألمانيا كما ذكرنا فى موضع سابق، وقد اتضحت لنا من خلال هذه الثورة بعض الدروس التى يستخلص منها عدم صحة موقف الماركسيين فى دعاواهم العريضة : ومنها أن كارل ماركس كان يتنبأ بقيام الثورة فى أوساط عمال الصناعة لعدم ثقته بقدرة الفلاحين على المضى قدما فى عملية إشعال الثورة وإذكاء روح الصـراع الطبقى فجاء ما حدث فى روسيا عنيفا لآمال الماركسيين على وجه العموم ، فكان الفلاحون هم وقود هذه الثورة الأولى بالإضافة إلى العمال .

أما عن الأمر الثانى فهو أن الماركسية قد واجهت تحدياً سافراً من الواقع التاريخى لما كان يراه أصحابها من تميز العامل الاقتصادى وعلوه على سائر العوامل

الأخرى الدينية والأخلاقية والثقافية، فقد اتضح لنا أن ثمة تجمعات عرقية ودينية في روسيا القيصرية قامت تدافع عن كياناتها في مواجهة الحركة الشيوعية اللادينية رغم ما كانت ترسخ تحته هذه الفئات من فقر مدقع واضطهاد شديد، ومن بين هذه الفئات سكان جنوبي الاتحاد السوفيتي (طشقند وسمرقند ومرو وغيرها من بلاد ما وراء النهر الاسلامية) التي قاومت الغزو الشيوعي والثورة الشيوعية وقتل من أبنائها زهاء العشرة ملايين شخصاً دفاعا عن قيمهم الدينية والأخلاقية مع نفورهم الشديد من وطأة الحكم القيصري الغاشم السابق .

وقد تكرر وقوف الجماعات الإسلامية ضـــد انتشار الشيوعية اللادينية فى يوغسلافيا أثناء الحرب العالمية الثانية فقبض عليهم بالملايين وهذا ما يجرى الآن تحت سمع وبصر العالم فى كل من ألبانيا وأفغانستان وبطريقة أخرى فى أرتيريا والحبشة وفى بعض بلدان وسط أفريقيا .

وكان الماركسيون قبل ذلك يظنون أن الشعوب تعيش على معدتها فحسب وأن من يجيعها يعتبر عدوها الأول، ولهذا فقد اقتنع أصحاب الفكر الماركسى بأن العامل الاقتصادى كما ذكرنا مقدم على سائر العوامل الأخرى حتى ولو كانت هى القيم والعقائد الدينية ، وفى نظرهم أن الانسان إذا ما تراءت له فـــرص الاشباع الغذائى فانه يندفع إليها أولا غير مكترث بعوامل أو قيم أخـــرى . وهكذا كانوا يرون أن مجرد إعلان الثورة الشيوعية سيكون وحده كافيا لإخفات أصوات أصحاب النزعات الأخرى المعارضة للمادية على وجه العموم لأنها تمثل عوامل ثانوية قد يمكن الاستغناء عنها فى بداية الطريق . ولكن التجربة فى روسيا وفى يوغسلافيا قد كشفت عن كذب هذه المذاهب وزيف هذا الهراء الماركسى فلقد انتصرت شعوب الاتحاد السوفيتى ـ المسلمة الفقيرة ـ لعقيـــدتها الإسلامية وقدمتها على كل مطالب الحياة ، بل لقد تقدمت للاستشهاد دفاعا عن

العقيدة وهو أعلى مراتب الكرامة الانسانية حيث تتم التضحية بالوجود الانسانى لغاية أسمى من هذا الوجود نفسه ، إعلاء لكلمة الله عز وجل فى الارض .

كيف واجه المنظرون الماركسيون هذا الخلل الذى طرأ على نظريتهم إبان تطبيقها الميدانى ؟ كان لينين هو أول خليفة للداعية الأول كارل ماركس فكان عليه أن يكتشف ترياقا لعلاج هذه النكسة الطارئة فى بناء المذهب المادى.

ومن ثم فقد وضع نظام سوفيت الاقليات أى مجلس الأقليات ، وجىء بممثلى وزعماء هذه الأقليات إلى هذه المجالس وحددت إقامتهم بها تقريبا حتى لا يكونوا فى مواقعهم القيادية من شعوبهم ، وتولى القادة السوفيت فيما بعد عملية (الغسيل الثقافى) لهذه الأقليات فحرمتها من أديانها ولغاتها وثقافاتها وكان المعلمون السوفيت يهتمون كل الاهتمام بأجيال الأطفال والشباب حتى ينتزعوا من صدورهم كل أثر وكل حنين أو ارتباط بماضيهم العرقى أو حضاراتهم القديمة مع اهتمامهم الشديد بقطع صلاتهم بمن ينتسبون إليهم فى خارج الاتحاد السوفيتى ، وحتى إذا تم أى اتصال فإنه يكون تحت رقابة الجواسيس والخونة ولتحقيق مكسب موقوت وهذا ما كان يحدث فى زيارات بعض كبار أبناء الجمهوريات المسلمة فى روسيا للبلاد العربية الاسلامية . وظل السوفيت يتبعون أسلوب القضاء على تقاليد هذه الأقليات ولغاتها وتذويبها وصهرها فى بوتقة واحدة ولكن هذا الأسلوب لم ينجح وظلت الأقليات الإسلامية قائمة فى الاتحاد السوفيتى تستعصى على التذويب بل وتشتد لديها روح المقاومة لكل ما هو غير إسلامى .

ويتضح من هذا أن السوفيت الماركسيين قد فشلوا فى تحقيق مآربهم من إنشاء مجلس لإذابة القوميات فبدلا من القضاء على القوميات أخذت هذه الأقليات القومية تشتد لكى تعود مسيرتها من جديد .

١٦ — وأخيراً فإننا نلاحظ أن العيب الأساسى فى النظام الاشتراكى بصفة عامة أنه يعول على الصفات الخـــيرة فى الإنسان ـ رغم عدم إنسانيته ـ فهو يفترض أن الأفراد سيبذلون الجهد والعرق فى عملهم لزيادة الإنتاج حباً فى اخوانهم من العمال والكادحين . ولما كان الأفراد يختلفون فيما بينهم سواء من حيث القدرات الجسمية والعقلية، لذلك فإن مستوى الأداء فى أى عمل ما إنما يتحدد بحسب هذه الفروق الفردية ، وينجم عن هذا أن الإنتاج سيتفاوت من فرد إلى آخر فيزيد عند البعض ويقل عند الآخرين وبمضى الزمن نجد أن هؤلاء الأقوياء الممتازين الذين يزداد إنتاجهم على الآخرين سيجدون أنهم يحصلون على نفس المقابل المادى (الأجور) الذى يحصل عليه الكسالى والضعفاء وهكذا يعودون للتفكير فى ضآلة ما يحصلون عليهم من مكافأة على عملهم ويحاولون أن يكون إنتاجهم بعد ذلك مساوياً لنظرائهم الكسالى . وينجم عن هذا تناقص حجم الإنتـــاج بالتدريج الأمر الذى ينجم عنه عجز فى ميزانية الخدمات والرفاهية للجميع .

وقد اتضح للنقاد أن السبب الأساسى الذى يكمن وراء التضاؤل التدريجى فى الكم الإنتاجى فى البلاد الشيوعية إنما يرجع إلى غياب الحافز المادى وانعدامه تماماً ، ولهذا فقد عمل الاتحاد السوفيتى على ادخال فكرة الحافز المـــادى فى مجال الصناعة .

وقد زارنا الاقتصادى السوفيتى الكبير ليبرمان فى الستينيات وذكر لنا فى محاضرة شيقة أنهم فى الاتحاد السوفيتى بدأوا يدركون أهمية وجـــود الحافز المادى على الإنتاج فوضعوا تخطيطـــاً للصناعات المختلفة ضمن الخطة السوفيتية الكبرى « جوس بلان Goss Plan » حيث يوجه كل مصنع إلى أن ينتج الكمية المطلوبة منه خلال العام فى أى مدة زمنية يستطيع انجازها خلالها ، وتترك لعماله بعد هذا حرية الإنتاج خلال المدة الباقية من عام الخطة على أن يتسوفروا خلالها

على توجيه إنتاجهم بحسب مطالب السوق وهكذا يتراجع الاقتصاد السوفيتي فيرتبط باقتصاد السوق في جزء محدود من إنتاج مصانعه ، وذلك حتى يتحقق لديهم الحافز المادي ، وقد كان من جراء ذلك أن استطاعت روسيا الشيوعية أن تصدر سلعاً كمالية للخارج وأن تقيم أول عرض في موسكو لآخر مبتكرات أزياء النساء وكان هذا الأمر شبه محرم في الاتحاد السوفيتي .

ومن الناحية الزراعية يسمح لكل فلاح بأن يحصل على قطعـــة من الأرض يستخدمها كبستان حول منزله وأن تكون له ملكيتها الخـــاصة لا ملكية المنفعة كما يقول البعض بل هي ملكية الرقبة لأنه يورثها لأبنائه فيما بعد ، ولصاحب هذه المزرعة الخاصة أو بستان المنزل أن يبيع إنتاجه مباشرة إلى السوق . فكأنه يستثنى بهذا الإجراء من قوانين تقييد التجارة في ظل الاشتراكية ، لأن الفلاح ليس له الحق في أن يبيع إنتاج المزرعة التعاونية إلا عن طريق هيئات حكومية يتقاضى منها هو أجراً أو نسبة ضئيلة من عائد الإنتاج ، وها هو الآن يدخل السوق بائعاً في ظل قانون العرض والطلب الرأسمالي الذي كفر به الشيوعيون واعتبروه السلم الذي يرقى عليه الرأسماليون للقضاء على العمال والكادحين والتحكم في أرزاقهم .

وهكذا يثبت عن طريق التجربة في الاتحاد السوفيتي كذب إدعاءات الماركسية في إهمالها للحوافز وفي هجومها الشديد على رأس المال الخاص ، حيث أن كارل ماركس كان يهاجم الملكية الخاصة منذ بدايتها عند قيام الدولة القديمة ، وقد كانت الملكية الخاصة - في نظره - هي المحرك الاقتصادي الأساسي في قيام صراع الطبقات وفي إذكاء عملية التطور التاريخي إلى مرحلة الشيوعية .

وهكذا اتضح لنا من جملة الملاحظات النقدية العديدة التي واجه بها علمـــاء الاقتصاد والفلاسفة فضلا عن علماء الاجتـــماع النظام الماركسي بأسلوب علمي .

منهجى لا مدخل فيه للدين وقضاياه ، حيث سنطرح فى العجالة التالية قضايا المذهب الماركسى تحت أضواء الدين وعقائده من حيث أن الدين يعتبر ركيزة أساسية فى حياة البشر أجمعين .

وإذا كان دعاة اشتراكية الحركة قد آثروا الحركة الاشتراكية وثمارها اليانعة على الديالكتيك المادى وقضاياه الجدلية المعقدة فما ذلك إلا لأنهم قد وجدوا فى هيكل هذا النظام وبنيته الأساسية أصولا خالية أقحمت فى تعسف ظاهر واعتبرها أصحابها كأنها مبادىء أولية وبديهيات يجب علينا أن نقبلها دون مناقشة كبديهيات المنطق وقوانينه الثلاث ، وكيف أن هذه المبادىء تشتق من طبائع الأشياء . وقد اتضح لنا ضحالة هذا المأخذ حيث يستحيل على الطبيعة أن تنطق بالجدل، وعلى الانسان أن تكشف طبيعته تلقائيا عن سير المادية التاريخية ، فهذه أمور لا توجد إلا فى مخيلة من ابتدعوها وفيمن سار على دربهم من المضللين وأصحاب الآراء المنحرفة الذين انتحلوا صفة « التقدمية » عن غير حق .

وأيا ما كان الموقف الذى ينطلقون منه من حيث الجدة أو عدمها أو الصواب أو عدمه ، فاننا نجد البناء الماركسى وقد خضع لمعول التعديل والتبديل عند الماركسيين أنفسهم فى الاتحاد السوفيتى كما رأينا . وإذا استمر تيار النقد الصارم الذى تعانى منه النظرية الماركسية بنفس المعدل الذى أشرنا إلى طرف منه فإننا سنكون حتما على موعد قريب نودع فيه آراء كارل ماركس فى زاوية مظلمة من متحف التاريخ حيث أصبحت جميع النذر توحى بأن هذا الثوب الماركسى المهلل لن يحتمل الاصلاح أو التعديل بعد أن امتلأ رقعا وانصب فى إطار المذهب الاشتراكى العام المعتدل .

ومن ثم فإنه ينبغى على المفكرين والعلماء فى هذه البلاد وفى غيرها التصدى لمثل هذه المذاهب الهدامة وأن يجعلوا من الدين وقواعده الركائز الهامة لكيانهم

القوى وأن يقفوا بالمرصاد لأى تسلل فكرى لهؤلاء اليساريين حتى لا يحدث أى شرخ فى جسم المجتمع الذى يقوم على أساس من التكامل والحرية والإخاء والعقيدة الدينية والعلم الحقيق ، حيث أن التيار الماركسى أصبح بعيداً عن أن يمثل العلم فى تقدمه وانطلاقه للكشف عن مجاهل الكون ومضامينه المنافية علينا بقدر ما اصبح هذا التيار المادى ممثلا لرجعية علمية توقف أصحابها عند مستوى الكشف العلمى فى القرن التاسع عشر ، ومع ذلك فهم لا زالوا يتشدقون بتقدميته وبأنه أعظم سلاح تمخضت عنه حركة التاريخ فى الانتصار لطبقة البروليتاريا المزعومة التى أصبحت الآن فى قمة الثراء فى مجتمعنا المعاصر ، الأمر الذى يتناقض مع ما أقاموه من مبادىء وهمية وأسلفوا من دعاوى عريضة باطلة .

ثانيا — موقف الاسلام من الماركسية

لقد سبقت الإشارة إلى أن هدفنا من تحرير هذا الكتاب هو إلقاء الاضواء على موقف الاسلام من التيار الماركسي .

وقد اتضح للقارىء منذ الصفحات الأولى لهذا الكتاب أننا لم ندخر جهدا فى استعراض أوجه نقد هذا النظام وبيان بطلان مقولاته وتهاوى قضاياه وزيف حركته، وجاء كل هذا فى إطار علمى وبأسلوب موضوعى وفى متناول سهل يتفهمه الكافة فضلا عن الخاصة ، وذلك قبل أن نعرض بالتفصيل لموقف الدين منه حتى يتبين الناس مدى انطباق موقف الدين على موقف العقل عامة من هذا النظام وحتى لا نتهم بأننا نضع النقد العقلى الخالص للماركسية بمعزل عن مواجهة الدين لها، وبذلك نقف فى الطرف الذى يقف فيه الاكليريكيون من الماركسية، وقد اكتسى النظام الماركسى بأكمله بموجة من العداء السافر الشديد ضد هؤلاء القائمين على شئون الكنيسة عندما كانت الكنيسة تمثل فى نظرهم وجه الخطر الدائم الموجه إلى المخطط الماركسى ، إذ لم تتضح خطورة الاسلام على الماركسية إلا بعد قيام الثورة الشيوعية فى عهد لينين ، فتصدى لينين وأقرانه بالتخطيط والعمل لمواجهة الإسلام ومعتنقيه لاسيما بعد أن شهدوا بأنفسهم ضراوة المقاومة الاسلامية إبان الثورة الشيوعية .

وجملة القول أننا ونحن شهود عصر ينفتح على العلم وموضوعيته ويكاد البعض يتجهون إلى منجزات العلم ورجاله ويحتفلون بها كما كان يحتفل القدماء بالقديسين ورجال الدين وصغار الآلهة ، لهذا فإننا قد آثرنا أن نلتزم فيما نكتب — كما أسلفنا — بمنهج علمى موضوعى لم نكن أول من يتبعه فى مثل هذه المجالات بل قد أسلفنا القول فى مدى تقدير المؤرخين والمستشرقين بصفة خاصة لمنهج الغزالى الذى اتبعه فى دراسته للفلاسفة وآرائهم وللحركة الباطنية فى عصره فقد تصدى

أبو حامد الغزالى كإمام يدافع عن العقيدة لمثل هذه المذاهب المنحرفة باستعراض مبادئها أولا وكأنه يعطى الفرصة كاملة لكى تنطق النصوص بآراء هذه الفرق المجانبة الحق والمعادية للإسلام ثم نراه بعد ذلك يشرع فى الرد على مزاعمها بعد أن أعطى لجمهور المسلمين فى حياد تام وموضوعية فرصة فهم حقيقة نواياها. وهذا هو السبب الذى دفعنا إلى أن نكتب زهاء مائة صفحة أو يزيد عن الفكر الماركسى حتى لا يزعم أصحابه أن ماوجهه اليه من نقد إنما يصدر عن عدم فهم لحقيقة هذا الفكر واندفاع فى موجة نقد يحفها الهوى والحماس الدينى :

(١) لقد رأينا كيف أن الفلسفة الماركسية فلسفة مادية بحتة تقول بمبدإ خلق المادة بذاتها ولذاتها ، وهى تظهر عن طريق الحركة ـ التى تتخذ شكل التطور اللولبى ـ فى جميع صور الوجود وأشكاله المختلفة ، بل إن هؤلاء الماديين الجدد يتطلعون إلى أعلى من المستوى الوجودى والمعرفى الذى أتيح لغيرهم من قدماء الماديين وأصحاب المذاهب الحسية المغرقين فى رفض كل وجـــود يعلو الواقع المحسوس ، ولا يفكرون حتى فى مجرد وجود ترنستندالى مجاوز للتجربة حتى ولو كان مجرد فرض أو فكرة ذهنية يشير إليها العقل الصراح، وحتى فكرة العقل فقد فسرها الحسيون على أنها ضرب من الترقى للاحساس فى الدرجة وليس فى النوع .

فإذا كان دعاة المادية اليونان قد قالوا بوجود الحياة فى المادة منذ الأزل أى خلال الدهر الذى لا تعرف له بداية أو نهاية وبذلك أنكروا وجود إله خالق ، فإن هؤلاء الماركسيين لم يسيروا على هذا الدرب وكانوا على مقربة زمنية من عصر القائلين بنشأة الحياة من الأميبا فى رأى دارون واتباعه ولكنهم أوغلوا فى أوهامهم المادية فلم يركنوا إلا إلى المادة البحتة والحركة فحسب واستخرجوا صور الوجود من هذه الحركة اللولبية بدون حافز أو دافع أو محرك أول وهكذا

ظهر الوجود من العدم بدون خالق أو موجد أو زمان ، وعلى هذا النحو فالماركسيون يرفضون أولا التسليم بوجود الله عز وجل ثم يرفضون تبعاً لذلك القيم الدينية العليا من بعث وحشر ... ألخ ويرون فى نهاية الأمر أن الدين كأفيون للشعوب معوق للتطور ويعتبر حجر عثرة فى سبيل القوى التقدمية فى نضالها ـ وهى تحمل الديالكتيك سلاح البروليتاريا ـ فى مواجهة البورجوازية والتى تتبادل الحماية مع الدين ، فالدين يحميها وهى تدافع عنه لتوافق المصالح بينهمـا كما يقولون ، ولكن الغريب فى الأمر أن هؤلاء الماديين الجدد لم يقفوا عند هذا الحد من جحود لوجود الخالق ونكران الدين وقيمه، بل إنهم أرادوا أن يدلسوا على الشعوب وأن يدخلوا زيفهم الالحادى على عقيدتهم فقال قائلهم إن التطور سواء فى المادة أو المجتمع إنما ينطوى على مستويين ، المستوى الأول يسمونه بالتركيبات السفلى وهى أشكال وصور المادة فى بسائطها الأولية، وأما المستوى الثانى الأعلى فى نظرهم فهو يتمثل فى التركيبات الفوقية Snperstructures وهى تصل فى ترقيها إلى أن تصبح ـ فى نظرهم ـ فى مستوى المبادىء المعنوية مثل الدين وقيم الأخلاق وغيرها مما اتفق البورجوازيون على تسميته بالقيم المعنوية. وهكذا يصل الماركسيون فى دهاء شديد إلى قبول المبادىء المعنوية سواء كانت دينية أو سياسية بعد أن اعتبرتها تجربة المادة وتمخض التطور المادى الحركى عنها خلال ملايين السنين، وظهر المخ الذى تصدر عنه الأفكار والمعانى وهو يختلف عن الحس اختلافاً كمياً فحسب وأما عند الماركسيين فهو اختلاف كيفى ، الأمر الذى اتاح لهم أن يتكلموا عن وصولهم إلى القيم العليا تطبيقاً لأحد مبـادىء المادية الجدلية التى وضعوها مسبقاً والذى تقرر بمقتضاه ضرورة الانتقال الفجائى من التغيرات الكمية إلى التغييرات الكيفية ، وهذه هى المشكلة الخطيرة فى مجال العلم . والواقع أنه فى مجال علمى الاجتماع والنفس يدرس العلماء القشرة الكمية الظاهرة

الظواهر الإنسانية ولا يستطيعون أن يصلوا إلى الأعماق الكيفية لهذه الظواهر إذ أن الكم أو الاحصاءات القياسية إنما تعتبر مجرد رموز تقريبية قد تعطينا بعض الايضاح عن الكيف ولكنها لن تنطبق تماماً على الكيفيات التي هي مجال قياس واستبطان يختلف عن قياس الكميات والأبعاد .

وهكذا أتيح لهم ألا يقفوا عند هذه النقطة ما داموا يقولون بضرورة الانتقال من الكم إلى الكيف أى بإمكان الانتقال من المادة البحتة إلى ما نسميه بالروح أو الانتقال من وقائع الوجود العالمي إلى الله كموجود أى أنه يمكن أن تتحول المادة إلى ذاته تعالى كما يرون ، ومن ثم يصبح الدين ألعوبة فى أيدى الماديين ، يتلاعبون به وبمقدراته ويكرسونه لخدمة أهدافهم الهدامة :

هل يقبل الاسلام هذا الاتجاه ؟ بالطبع هذا الموقف يعتبر معارضة ميتافيزيقية واضحة وصريحة لكل القيم والمعانى التى يقوم عليهما الاسلام والتى جاء بها القرآن فى قوله تعالى عن ذاته العلية : « ليس كمثله شىء » (١).

ولا يمكن لمن يتحدد موقفه الفلسفى على النحو الذى فعله الماركسيون من إيمانهم المطلق بالمادة وحدها كأصل لكل وجود — لا يمكن — لهم أن يسلموا بوجود أى دين أو عقيدة وهم كالدهريين الذين يقولون بأن المادة وجدت منذ الأزل وستستمر إلى الأبد ، وبذلك يجحدون وجود الصانع ومواقيت البعث والنشور وموازين الثواب والعقاب ، وكل ما جاءت به الشرائع السماوية من إثبات لوجود عالم غير هذا العالم المحسوس الذى تقصر المادية نظرتها إلى الوجود على قوامه وامتداده الدائم عبر الزمان . ومن ثم فإنهم من الناحية الميتافيزيقية يقفون موقف العداء من الدين ولا أمل لهم فى الالتقاء مع المسلمات الدينية سواء كان ذلك عن طريق التمويه أو ما يسمونه بالتركيبات الفوقية وهكذا ينكشف

---

(١) سورة : الشورى — الآية ١١ .

موقفهم الأساسى عن زيف دعواهم باليسار المتدين واليسار الاسلامى وهذا هو ما رسمه لينين فى مخططه للانقضاض على تلك الشعوب التى تشكل الآن معظم دول العالم الثالث، وهو يشير إلى أن الماركسيين سيجدون فى هؤلاء من ينادى بالدين ويتمسك قواعده وتعاليمه فعليهم أن يجاروهم فى هـذا المضمار ثم يتحينون الفرص للإيقاع بهم فيضربونهم ضربة قاصمة لا يفيقون منها ، فيكون فى هذا القضاء على البورجوازية وإعلان قيام البروليتاريا المنشودة .

ونحن بدورنا نتجه إلى دعاة اليسار الاسلامى الذين فضحت الظروف نواياهم ومخططاتهم بالإضافة إلى هؤلاء اليساريين المخلصين لدعواهم والذين لم يستتروا وراء شعارات هى منهم براء ، فنقول للطرفين معـا ، لقد جربتم المسيحية فى أوربا وهاجمتم تعاليمها لأنكم وجدتم أنها معوقة للتطور بعد أن كشف عن زيفها دعاة الثورة الفرنسية وكبار المفكرين الأحرار فى أوربا وأثبتوا حقاً أنها تقف حجر عثرة فى سبيل أى تحرر فكرى . فهلا درستم الإسلام وشريعته لكى يبين لكم الخبيث من الطيب والغث من السمين ، لقد عرفت عقول أوروبية كثيرة وجه الحق فى هذه الدعوى فاتضح لأصحابها أن الإسلام دين يستجيب لمطالب العقل وحاجات الفكر وتيارات التحرر وإعلاء كرامـة الإنسان ، وليست مواقف جينون وجارودى بعيدة عن الأذهان .

وثمة أمور كثيرة ترتبط بموقف الماركسية من الدين كرجعية مادية، ذلك أنهم مثلا يرون أن العالم قد انبثق عن المادة عن طريق الصـدفة البحتة ثم نراهم بعد ذلك يكشفون فيه عن قانون ينظم تطورنا المـادى فى الطبيعة والمجتمع، وهكذا يقعون فى تناقض عجيب، إذ كيف ينشأ النظام عن الفوضى ؟ ويرتسم القانون فى مجال نشأ بغير قانون وعن طريق الصدفة البحتة، وأيضا هم يلحقون

الضرورة والموضوعية بقوانينهم الجدلية، فمن أين اكتسبت هذه القوانين ضرورتها وموضوعيتها ؟ ومن الذى منحها هذا الطابع ؟ ليس هناك شك فى أن الصدفة البحتة أو الوظيفة أو الحاجة - على رأى التطوريين - لا يمكن أن تكون أساساً لأى نظام أو قانون أو ضرورة أو موضوعية .

فنحن نشاهد أنواعا متعددة من الأجسام المادية الطبيعية كل يوم ولا نرى أنها تفصح عن قوانين أو تنظيمات أو أفكار أو تخلق أى أمر مخالف لطبيعتها الجامدة الساكنة الصماء ، وهى من ناحية أخرى تكون ألعوبة فى أيدينا نحركها كيفما نشاء وأنى نشاء ونصنع فيها من الأشكال والصور العديدة من النماذج والأنساق . الأمر الذى لاشك فيه أن المادة لا يمكن أن تخلق نفسها بنفسها فلابد لها من خالق منظم هو الله .

ونرى الكتب المقدسة تعطى لنا الشواهد المعقولة على خلق الله وكيف أن الصفة الأساسية للألوهية إنما ترجع إلى فكرة الخلق ، والخالق من عدم وهو المولى عز وجل .

ويتحدى القرآن الكريم بصفة خاصة هؤلاء الملحدين المنكرين للألوهية فيطالبهم بأن يستنقذوا ما ضيعه الذباب او أن يسوى الملحد بنانه .

« إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب (١) » .

« أيحسب الانسان ألن نجمع عظامه ، بلى قادرين على أن نسوى بنانه » (٢).

---

(١) سورة الحج الآية ٧٣ .

(٢) سورة القيامة الآيتان ٣ ، ٤ .

هذا وقد رأينا كيف انتهت تجارب علماء معهد بافلوف الروسى لتكوين خلية واحدة من مواد غير عضوية إلى الفشل الذريع . وهكذا يتضح لكل من له بصيرة واعية أنه لا مناص للإنسان من التسليم بوجود إله خالق لهذا الوجود وهو رب العالمين .

وبالإضافة إلى ما تقدم من ضحالة موقف الماركسيين من الناحية العلميـــة وكيف أن مذهبهم أصبح يمثل نوعا من الرجعيـة العلمية وأن العلم يقترب اليوم بخطى سريعة ـ بعد الكشوف الذرية الأخيرة ـ من القول الحسم بأن الوجود ملاكه الطاقة، وليست المادة البحتة التى استند إليها الماركسيون فى دعواهم الفلسفية العريضة سوى موقف مؤقت للطاقة ، أما الطاقة فى ذاتها فنحن لا يمكن أن نواجهها أو ندركها بأى أسلوب مباشر ، ولهذا نكتفى بلمس آثارها كما هـو الحال فى الطاقة الكهربائية إذ أن أحداً منا لا يزعم أنه شاهد أو رأى بعينه هذه الطاقة فى أسلاك الكهرباء ، ولكنه مع هذا يسلم تسليما دامغا بوجود هذه الطاقة فى الأسلاك لأنه يحس بآثارها سواء فيما يراه من أضواء باهرة أو آلات تدار بهـا ، ومع أن الطاقة الروحية التى تتمثل فى القوى الروحية مثـل النفوس والملائكة وذات الله العلية وجملة الأمور الروحية التى لا يعاينها الحس ـ إهـــذه الطـاقة تختلف فى حقيقتها عن الطاقة الكهربائية ـ إلا أننا مع هذا نكتفى فى عصرنا هذا بأن نقـول حسبنا أن تكون علاقة النفس بالبدن كطاقة روحية تديره مثيلة بعلاقة الكهرباء بالجسم الذى تسيره ـ والقياس مع الفارق ـ ، إذ أن الطاقة الروحية على عكس الطاقة الكهربائية تنطوى على وعى وإرادة ورغبة فى العلم والعمل .

وإذن فأيا ما قلبنا وجـوه الرأى وجـدنا أن الماركسية لا تستقيم مع الدين بنية وشكلا وموضوعا ومنهاجا.

٢ — إذا كانت الماركسية تجعل من الصراع الطبقي أساساً لكل حركة أو تغيير تاريخي من النواحي الاجتماعية والسياسية ، فإن الإسلام كدين يشجب هذه الفكرة ويهاجم هذا التصور المريض للنظام الاجتماعي والسياسي، إذ أن الاسلام كعقيدة وشريعة يدعو إلى التآخي والسلام الاجتماعي والمحبة وعدالة التوزيع للمنتج الاجتماعي دون تكديس للأموال عند البعض الذي يستخدم هـذا المال للضغط على السلطة الحاكمة وهو ما نسميه الآن بسيطرة رأس المال على الحكم .

والحق أن الله سبحانه ـ وتعالى وإرادته وراء كل تطور تاريخي ـ يسهم فيه الإنسان، ولا يغيب عن علمه المحيط ـ جلت قدرته ـ مثقال ذرة في السماء والأرض ولهذا فإن الاسلام ينهى عن كل أشكال الانقلاب الثوري الدموي وصـراع الطبقات واستئصالها وأخذ الأموال بالباطل ، لأن هذا كله يؤدي إلى بث روح الحقد والحفيظة والعداوة والبغضاء القاتلة بين الأفراد والشعوب بدلا من إرساء قواعد المحبة والتكافل بين الناس كما أرادت شريعة الله وكما دعا رسول الله الكريم صلى الله عليه وسلم تحقيقاً للآية الكريمة ، «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون »(١) .

٣ — وإذا أمعنا النظر في شكل النظام السياسي القائم في الدول الشيوعية، فإننا نرى على السطح مظاهر ديمقراطية شعبية توحي بأن ثمة شعبا يحكم نفسه بنفسه ولكن الحقيقة المرة تنكشف عن مجتمع من العبيد الأذلاء الذين تتحكم في رقابهم عصبة طاغية من بعض أشخاص هم أفراد المكتب السياسي للحزب الشيوعي الذي يديره أمين عام هو بمثابة الحاكم الفعلي لدولة اشتراكية البروليتاريا . وكأننا

(١) سورة آل عمران الآية ١١٠ .

ترى فى الديمقراطيات الشعبية ردة إلى نظام الحكم الديكتاتورى البغيض فلا صوت يعلو على صوت الفئة الحاكمة أعضاء اللجنة المركزية للحزب ولا معارضة تعبر عن الرأى الآخر ولا أى محاولة للتسامح مع رجال الفن والفكر والأدب بل كل هؤلاء يشعرون بأنهم معتقلون فى سجن كبير وراء الستار الحديدى الذى تنتفى فيه كل معانى ومعالم الديمقراطية الحقة وتداس فيه كرامة الإنسان بالنعال فالإنسان هنا لا يعمل لخدمة أخيه الإنسان بل يعمل من أجل توطيد حكم الصفوة وهكذا نسمع كل يوم عن مآسى هذا النظام القامع لحرية الشعوب ، ونحس بالمرارة والألم مع هؤلاء الذين يقبعون صامتين فى حزن وقلق وتربص ومحاولة للهجرة والفرار إلى العالم الحر لاستنشاق عبير الحرية الذى لا يقدر بثمن وهكذا نرى كيف أن نظاماً أقيم فى بدايته على أساس منع استغلال الإنسان لأخيه الإنسان وإعادة توزيع المنتج الإجتماعى بعدالة ، لتحقيق الرفاهية ينقلب فى تطبيقه إلى سوط عذاب على ظهور هؤلاء الذين أسلموا قيادهم إليه لكى ينتشلهم من وهدة العوز والذل والمهانة والاستكانة إلى عالم ترفرف عليه أجنحة الحرية والكفاية والعدل ؟!!

وهكذا اتضح لجموع الكادحين والذين غرر بهم فانساقوا كالأنعام ليرفعوا الشعارات الحمراء والمطرقة والسندان زهواً منهم بالانتساب إلى عالم الشيوعية الذى توهموا فيه الخلاص من ربقة الرأسمالية واستغلالها للشعوب ، ولكن هذا الشعور المتوهج بالحماس تمخض ذات ليلة عن سراب يقض المضاجع ووهم كبير تأنفه النفوس ولا تملك معه إلا إجترار مزيد من الحزن والألم على ما فوته هذا النظام عليها من حرية ورفاهية وسعادة ينشدها كافة البشر .

أما الإسلام وشريعته فإنه يرفض كل صور الاستبداد السياسى ويطالب الحاكم

بتطبيق المبدأ القرآنى القويم « وأمرهم شورى بينهم » (١) « وشاورهم فى الأمر »(٢) أى أنه لا حق لخليفة أو حاكم أو متنظر على شعب أو فئة من الناس أن يأمرها فتطيع دون ابداء الرأى، فالحاكم المسلم مطالب شرعا بالاستماع إلى الرأى الآخر مها كان من أمره ثم الالتزام فى نهاية الأمر برأى الجماعة .

ولقد أصبح الاجماع فى الإسلام ركناً ثابت الدعائم وهو أحد الأصول الأربعة للأحكام الشرعية — القرآن والسنة والقياس ثم الاجماع — ولا يقصد بالاجماع من وجهة نظرنا أن نحصل على موافقة جميع أفراد الجماعة أى مائة فى المائة على الرأى المعروض ، إذ أن هذا يستحيل تماماً فى المجتمع الإنسانى الذى تعمره فئات متباينة مختلفة الأمزجة والقوى ومتفاوتة القدرات إلا أن يكون الأمر المعروض نصاً قرآنياً وعند ذلك ينبغى على كل مسلم الطاعة لما يأمره به الله عز وجل والقبول لمفهومه سواء كان أمراً أم نهياً أم توجيهاً إلهياً حيث لا اجتهاد مع النص .

ولسنا نريد أن نعرض لمستويات الإجماع التى وضعها الفقهاء، إذ أن الإسلام ينتشر الآن فى طول الأرض وعرضها ويتعذر تطبيق المستوى القائل باجماع سائر المسلمين فى بقاع الأرض، ومن ثم فانه ـ وفى مسائل الفروع خاصة والتى لا تمس جوهر العبادات والتكاليف الشرعية المفروضة على المسلم ـ يجوز الإكتفاء برأى الغالبية من الرجال الراشدين من بين المسلمين ، وهؤلاء هم الذين يشكلون مجموع الناخبين فى المجتمع الإسلامى وهم الذين يدلون بأصواتهم لاختيار ممثليهم فى مجلس الشورى الاسلامى الذى يفوض من يصلح من بين أكفاء المؤمنين لتولى شئون الحكم

---

(١) سورة الشورى الآية ٣٨ .

(٢) سورة آل عمران الآية ١٥٩ .

أو رئاسة السلطة التنفيذية فى أى دولة إسلامية ، وهم الذين يطلق عليهم اسم « أهل الحل والعقد » وعليهم أن يستشيروا مجلس الشورى أو المسلمين عن طريق الاستفتاء العام فى كل الأمور والجوهرية منها بصفة خاصة . فاذا اكتملت لهم أسباب الشورى واتضح لهم الرأى وبجاح خطته العملية فى التطبيق توكلوا على الله ومضوا منفذين رأى الجماعة فى قوة وعزيمة ومضاء إرادة وتحقيقاً لقول الله عز وجل . « فإذا عزمت فتوكل على الله » (١) .

وقد يفسر البعض هذه الآية بأن الحاكم يستشير الرعية ثم قد يأخذ أولا يأخذ بما أجمعت عليه من آراء ، وهنا نجد تناقضاً أساسياً مع ما نادى به الإسلام صراحة من ديمقراطية وحرية رأى، فضلا عن تأكيد الإسلام على أن يختار الحاكم بالبيعة المطلقة فلا شرعية لحاكم فى دولته إذا لم يبايعه رعيته على الحكم بما أنزل الله فى قرآنه وما جاء به الرسول فى سنته .

وهكذا تحكم القواعد الاسلامية ببطلان حكومات الاستبداد والسيطرة والتآمر على الشعوب وإذلالها عن طريق القهر والغلبة الباطشة ، ولا يضيرنا بهذا الصدد أن ينعى علينا أعداء الاسلام والحاقدين على سرعة انتشاره وترسيخ أقدامه بين الشعوب ، من أن تاريخ الاسلام السياسى ملطخ بأعمال البطش واستبداد الحاكمين فذلك أمر مردود عليه كما يقول الأمير شكيب أرسلان : إذ أنه ينبغى التفرقة بين الاسلام فى جوهره كما تفجر من ينابيعه الأولى المطهرة وما تراكم من ممارسات سياسية فى بلاد الاسلام خلال عهود الظلام ، فالاسلام شىء وهؤلاء المارقون المنحرفون عن شريعة الله شىء آخر مهما لبسوا رداء الاسلام وانتحلوا شاراته .

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٥٩ .

هذه هي من جملة الدواعي السياسية التي تدفع بنا إلى رفض الدعوى السياسية للماركسيين ودولة البروليتاريا المزعومة ثم حكومة الشيوعية الذابلة التي لا تتفق أبداً مع فطرة الانسان السليمة ، ومن ثم نوجه أنظار الشباب إلى عقائد الإسلام وبنائه القوى الرشيد والذى يستقيم مع الفطرة السليمة ولا يمكن أن نجد بديلا له في كافة الأنظمة السياسية التي ابتدعها البشر . وأين صنع الخالق الأعظم من خطرات المخلوقين !!!

ولقد جاء في محكم آياته قوله عز وجل : « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (١) .

٤ — وإذا انتقلنا إلى النظام الاقتصادى والاجتماعي في الإسلام ، فإننا نرى الاشتراكية بكل مدارسها المختلفة تتباهى بالمبدأ الذى أقرته وهو اعتبار سعر الفائدة ربحاً غير مشروع ، ذلك لأنه إنما يمنح في صورة ربا على المال ، وقديماً قال أرسطو إنه من العجيب أن تلد النقود بذاتها نقوداً أخرى ، أي أنه من الغريب أن يكون المال نفسه أداة مباشرة للربح بل الأقرب إلى العقل والمنطق أن يستخدم المال في شراء السلع وبيعها وحين ذلك يحصل التاجر أو الصانع على ربح حلال من فرق السعرين أي - سعرى الشراء والبيع - وكانت الاشتراكية تهدف من وراء إلغاء سعر الفائدة إلى إلغاء الوساطة بكل صورها إذ المرابى سواء كان فرداً أو مؤسسة ليس في حقيقة أمره سوى وسيط يحصل على ربحه نتيجة عمليات مقامرة مالية ومن بينها الاقتراض بسعر الفائدة فهو إذن يحصل على ربح بدون أي مجهود أو عمل .

(١) سورة الروم الآية ٣٠ .

ولكننا نرى كيف أن الإسلام قد دعى إلى مثل ما تدعو إليه الاشتراكية اليوم منذ أربعة عشر قرناً وكان ذلك لنفس الأسباب أى لتحريم الحصول على عائد مادى بدون تدخل عنصر العمل . وقد شجب القرآن الكريم صور الربا وأشكاله وعده من قبيل أعمال الجاهلية وطالب المسلمين الجدد بأن يبطلوا جميع صور التعامل القائمة على الربا بينهم، إذ أن الربح الناتج عن الربا يعتبر حراماً، ولهذا فإن المصارف الإسلامية اليوم تقيم نظاماً جديداً وهو نظام المضاربة والأصل فيه كالمشاركة فى الزراعة أو الصناعة أو فى التجارة فمثلا قد تجد قافلة مسافرة بعروض للتجارة من مكة إلى دمشق فتسهم فيها بما يساوى ألف دينار، وكذلك يسهم غيرك فيها بما يقدرون عليه من رأسمال، فتمضى رحلة التجارة هذه إلى منتهاها وقد يحصل أصحاب رءوس الأموال أرباحها توزع عليهم بحسب أنصبتهم، وقد لا يحصلون على أرباح بل تنقد رءوس أموالهم، وهذه هى المخاطرة التى يمكن أن يخضع لها كل مشارك فى العملية باعتباره مضارباً ، فلا ينتظر الربح فحسب بل الخسارة أيضاً تحسباً لوقوع المخاطر التى يتعين التسليم بكل نتائجها الإيجابية أو السلبية عند عقد صفقة المشاركة .

والفرق بين هذه المضاربة وسعر الفائدة فى البنوك ، أن البنك يضمن سعراً معيناً من الفائدة ـ قل أو كثر ـ ولكنه مع ذلك لا يمكن أن ينتقى الربح أو تخسر رأسمالك على أى صورة من الصور، ومن ثم فإن عمليات الفائدة المصرفية لا تنطوى على عنصر المخاطرة على عكس عمليات المضاربة أو المشاركة فقد تصيب أو تخيب وهذا هو السبب فى إفتاء بعض الفقهاء بأن عمليات الفائدة المصرفية تعتبر ربا فاحشاً ، وأنه حرام يجب أن يمتنع المسلمون عن تداوله. وقد اختلف الفقهاء المعاصرون فى الحكم على مدى شرعية سعر الفائدة فى المصارف، فقال أبو الأعلى المودودى شيخ الجماعة الإسلامية فى باكستان إنه تطبيقاً للمبدأ الأصولى القائل بألا ضرر ولا ضرار ـ دفع المضرة ـ لا يستطيع المسلمون وهم قلة عاجزة غير مؤثرة فى سوق المال ـ فى

نظرة — لا يستطيعون أن يرضوا نظاماً إسلامياً صحيحاً كنظام القرض الحسن أو نظام المضاربة أو أى نظام آخر يدفع غائلة الربا فى التعامل ويجىء تحقيقاً لما ورد فى الذكر الحكيم من ضرورة توجيه الزكاة والصدقات والفىء إلى فئة الغارمين « انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم » (١).

لأن هذه الفئة من بين رجال الأعمال هم الذين يتجهون إلى الاقتراض من البنوك بالربا ، لأن أحوالهم الاقتصادية قد بدأت فى الانهيار ، وإلى أن يتهيأ للمسلمين أن يقيموا نظاماً اقتصادياً خاصاً بهم فإنهم سيستمرون على هذا النحو إلى أن تنجلى الأمور وتمتنع بعد ذلك الاقتراض بالربا .

والأمر الذى لاشك فيه أن جميع القواعد الاقتصادية التى شرعها الله لنا إنما تدور حول مبدءا واحد وهو أن المال هو مال الله وأننا مستخلفون عليه فحسب وكنتيجة لقاعدة الاستخلاف فإنه يجب أن نضع نصب أعيننا أن البشر لايملكون شيئا وما نحن إلا وكلاء يجب أن نتصرف فى المال الذى استخلفنا فيه بحسب ما أمر الله تعالى به ، وأن نعطى لكل ذى حق حقه ولهذا يقول الله عز وجل :

« الذين فى أموالهم حق للسائل والمحروم » (٢).

ومعنى كلمة الحق واسع عريض ، إذ أنه ليس من قبيل الإحسان والصدقات بل هو أمر وحق وواجب يلزم المسلمون شرعا بأدائه ، أفليس هذا إذن هو المعنى الكبير للعدالة الاجتماعية ، حيث أن الاشتراكية تدعى لنفسها أنها تخطت المرحلة الخيالية التى

---

(١) سورة التوبة الآية ٦٠ .

(٢) سورة الذاريات الآية ١٩ .

كان الإحسان والهبات الخيرية خلالها وسيلة البشر إلى عدالة التوزيع، ولكن الاسلام قد سبق الماركسيين بأن أشار إلى ضرورة إعطاء الفقراء حقوقهم وليس بمجرد الاحسان عليهم ، وقد شرع الإسلام الزكاة وألزم المسلمين بحق السائل والمحروم في أموال الآخرين وحض على العمل من أجل عمار هذه الدنيا فهى مركبنا إلى الآخرة .

والمتأمل فى حقيقة الاستخلاف فى المال والزكاة تنكشف له هنا حكمة الله البالغة فى ما أرسل من شرائع سماوية، ذلك أن معنى الاستخلاف هو ضرورة القيام بالعمل لإسعاد البشرية وتأمين حياتها على هذه الأرض دون استغلال المال أو اعتداء على حقوق الغير : « والذين فى أموالهم حـــق معلوم للسائل والمحروم »(١) .

وعلى هذا النحو نجد أن عملنا فى هذه الدنيا يكون كرصيد ينتظرنا فى آخرتنا إذا ما أريد به وجه الله سواء فى الفعل أو فى المصرف. فالزكاة عامل أساسى فى إعطاء الحقوق وفى دعم التكافل الإجتماعى بين المسلمين، وهى فرض واجب على كل مسلم شرعاً سواء فى عروض المال أو فى التجارة أو فى الرءوس أو فى العقار أو فى الأرض المزروعة سواء كانت دائمة الرى أو موسمية ، وهـذا ما عبر عنه بالخراج، وبالإضافة إلى الزكاة نجد الإحسان التطوعى وقد اقترن هذا الإحسان وهو البر بالفاقه فى قوله تعالى :

« ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القـــربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة

---

(١) سورة المعارج الآيتان ٢٤ ، ٢٥ .

والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون »(١).

وفى آيات أخرى يشير الله عز وجل إلى أوجه الصرف من الفيء ومن الزكاة ويذكر العاملين عليها والغارمين والرقاب والموفين بعهدهم إذا أوفوا « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم »(٢).

وهذا يعنى أن وجوه الصرف التى تحددها الآيات تشتمل على :

١ — ذوى القربى وهؤلاء نحن ملزمون شرعا بالانفاق عليهم ورعايتهم بقطع النظر عن وجود أو عدم وجود تشريعات مدنية ملزمة لنا فى هذا المجال .

٢ — الفقراء والمحتاجون الذين أشار إليهم القرآن الكريم فرعايتهم أمر وواجب إسلامى .

٣ — وتتحدث الآيات عن الغارمين هؤلاء الذين أفلسوا بعد عز وبارت تجارتهم واستبد بهم العوز بعد متعة وثراء ، والإسلام يوصى بضرورة الأخذ بيدهم حتى لا يشعروا بالنقمة والحقد على الذين أظلهم الله بنعمته فى هذه الدنيا .

٤ — ومن الفئات الواجب رعايتها من أموال الزكاة وبيت المال فئة الموفين بعهدهم وهم من غير المسلمين الذين يكون من مصلحة المسلمين أن يظلوا محافظين على العهد معهم حتى ولو ظلوا غير المسلمين — وكذلك خص الله تعالى فئات أخرى بأوجه الصرف واقتسام الفيء وأموال الزكاة وهم : الصابرون على البلاء الذين

(١) سورة البقرة الآية ١٧٧ .
(٢) سورة التوبة الآية ٦٠ .

تقع عليهم المحن والأزمات وكذلك الصابرون فى ميدان القتال وهؤلاء يجب إمدادهم بالعدة والسلاح، وهنا تدخل ضريبة الدفاع فى وجود الضرائب التى يجب على الحكومة الإسلامية جبايتها من المسلمين والمعاهدين وكذلك الانفاق على أقواتهم، وتشير الآيات أيضا إلى استحقاق كل مسلم فى أموال الزكاة خاصة ـ وجميع موارد بيت المال عامة ـ إذا أصابه أى نوع من الضرر كأن تنزل به نازلة أو تنفق ماشيته أو تعصف بزرعه عاصفة أو يتهدم منزله بفعل من أفعال الطبيعة أو الحرب أو اعتداء الإنسان أو أن يلازمه المرض المستعصى هو أو أولاده، كل هذا قد كفله الاسلام بالنسبة للمسلم إذا مسه الضرر .

وإننا لنتساءل عن المدى الذى تصل إليـــه قوانين التأمينات الاجتماعية والرعاية الاجتماعية فى أكثر بلاد العالم تحضرا ، وهل تصل إلى ما يصل إلى تحقيقه النظام الإسلامى إلا لهى بهذا الصدد ؟ إن تعداد القرآن للفئات المستحقة والتى ينبغى على الدولة إعانتها إنما يغطى سائر فئات المحرومين والمعوزين والمرضى واليتامى وأبناء السبيل وغيرهم مسلمين أو غير مسلمين ، بحيث نجد أن كتاب الله أحصى كل شيء عددا ولم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها بسماحته فهو جامع مانع ومحيط بكل ما يعتور المجتمع من نقص وفاقة وعوز .

وأما الفلسفة التى تقوم عليها الزكاة فلا يمكن أن يهمل أى مصلح اجتماعى أمرها إذا كان يسعى إلى عدالة التوزيع وإلى عدم اكتناز الثروة وأيلولتها إلى فئة معينة تتحكم فى رأس رأس المال والحكم . فمن ناحية عدالة التوزيع نجد أن الزكاة إنما تنصب على نسبة معينة وهى ٢٫٥٪ من رأس المال فيما يختص بالمصرف المالى وتتم جبايتها على المال الذى حال عليه الحول، فإذا تعمد صاحب رأس المال ألا ينفق ماله فى السوق عن طريق التجارة والصناعة والزراعة لصالح المسلمين حتى تستفيد منه فئات العمال والزراع والصناع وغيرهم ، فإن هذا المال سينقضى

إذا ظل راكداً خلال خمسين عاما أو يزيد . وهكذا تضيع الثروة من أصحابها إذا لم يستغلوها فى صالح المسلمين ، وهذا هو أيضاً معنى قول الله عز وجل أننا مستخلفون على المال . وفى نطاق هذا المعنى ينبغى أن نوجه هذا المال إلى وجوه المصارف التى تزدهر معها أحوال العمران فى الأمة الإسلامية ، وينتج عن هذا أيضاً أنه لن يتيسر لأحد من المسلمين أن يكتنز الذهب والفضة ويحبسها عن الأسواق وقد بشر الله هؤلاء بعذاب أليم فى قوله تعالى : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم »(١) وكذلك قوله عز وجل : « ويل لكل همزة لمزة الذى جمع مالا وعدده يحسب أن ماله أخلده كلا لينبذن فى الحطمة »(٢) .

وأيضاً نجد الإشارة القرآنية الحكيمة إلى عواقب اكتناز المال إذ أنه كما قلنا سيكون ذا تأثير ضار بأجهزة الحكم والسلطة وهذا يتبين فى قوله تعالى :

« ما افاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم »(٣) .

ومن هذا ينبغى أن نستخلص المعانى الواضحة فى الدعوة إلى عدم ازدياد الفوارق بين الأغنياء والفقراء ، وهذا المبدأ الذى جاءت الاشتراكية فيما بعد فأسمته مبدأ تذويب الفوارق بين الطبقات وجاء الإسلام قبلها ليحدد المعالم الرئيسية والحاسمة من الناحية الاقتصادية لتطبيقه عملياً فى المجتمع الإسلامى .

٥ ـ وإذا كان الإسلام قد وضع ميزاناً يحدد به الأساس الشرعى لطهارة

---

(١) سورة التوبة الآية ٣٤ .
(٢) سورة الهمزة الآيات ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ .
(٣) سورة الحشر الآية ٧ .

المال وصحة حيازته وهو مبدأ الحلال والحرام - فإنه فى الوقت الذى جعل فيه للسائل والمحروم حقاً فى مال الأغنياء - نجده يشير إلى حق أصحاب رءوس الأموال فى أموالهم إذا جاءت عن طريق الحلال، فالملكية مصونة فى الإسلام وهذا بحسب قول الله عز وجل: « لكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون »(١) وهذا هو التطبيق العدل للوسطية الإسلامية التى اتسم بها دين الفطرة منهاجا ورحمة للعالمين.

ومن خلال هذا التوجيه القرآنى يتكشف مبدأ الحلال والحرام بكل وضوح ومن ثم فإن الإسلام يرفض جميع صور التأميم والحراسة والاستيلاء بالقوة على أموال الناس - إلا إذا جاءت عن طريق الحرام كأن تكون ربحاً نتيجة للاحتكار فى أوقات الشدة أو عن ترويج المهربات أو الممنوعات أو الكسب غير المشروع كنتيجة لخيانة الأمة والتواطؤ مع الأعداء أو الرشوة والاستغلال.

ولا يغيبن عن البال أن الحاكم المسلم له فى كل الظروف التى تنذر بالقضاء على الأمة الإسلامية وتهديد كيانها ومجالها الحيوى أن يستولى على ما يشاء من أموال المسلمين بحكم الشرع والدفاع عن بيضة الإسلام على أن يكون ذلك بحسب التفاوت فى الثروة بين الأغنياء ، لا يمس جمهور الفقراء الذين هم فى أمس الحاجة إلى الرعاية الاجتماعية فى الحرب وفى السلم على السواء.

وإذا كانت الماركسية تبذر بذور الحقد والكراهية بين الناس لكى تحقق العدالة الاجتماعية للبروليتاريا وحدها بعد أن تسحق سائر الطبقات الأخرى، فإن الإسلام بناموسه الإلهى يبشر بالتعاضد بدلا من التنافر وبالتكافل بدلا من الصراع وبالمحبة بدلا من الكراهية بين سائر فئات المجتمع من مسلمين وغير مسلمين: فقراء أو أغنياء أو متوسطى الحال. ما داموا ملتزمين برعاية حقوق الله

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٧٩.

سواء كانوا حاكين أو محكومين .

لقد سبق الإسلام المذاهب الاشتراكية على اختلاف أنواعها فى اشاعة العدل بين الناس بدرجة تفوق أى مذهب أرضى، فشتان بين تعاليم السماء وتعاليم البشر الوضعية . هذا الدين ـ الإسلام ـ هو دين العدلية أو الوسطية الإسلامية الذى يرسى فى الأرض دعائم الاصلاح الحقيقية لدوام استقرار المجتمع الإنسانى وازدهاره عن طريق تمجيد العمل والسعى إلى الرزق واشاعة الحرية الملتزمة بين الناس وطلب العلم كفريضة ، والعدل فى توزيع المنتج الاجتماعى وعدم الاسراف والمبالغة فى أى اتجاه سواء كان فكرياً أم مادياً حضارياً ، واعتبار البشر جميعاً مكلفين برسالة إلهية هى رسالة الاستخلاف على الأرض وانهم سوف ينتظرون الحساب الأخروى لتقديم بيان عن أعمالهم فى هذه الدنيا، ذلك أن الإسلام يعتبر كما سبق أن ذكرنا أن العمل على تعمير هذه الارض وتنظيم أحوالها يعد فريضة كالعبادات وهذا يعنى أن الإسلام يعتبر منهاجاً للإنسان فى دنياه وآخرته تتحقق به عزته وسعادته إذا إلتزم بمبادئه السمحة ، أما هؤلاء الذين يوجهون النقد إلى الإسلام فى عصرنا هذا لما يشاهدون من تخلف فى المجتمعات الإسلامية فأحرى بهم أن يميزوا بين الإسلام كعقيدة وبين المسلمين الذين لم يلتزموا بتطبيق مبادىء الشريعة وبذلك تخلفوا وضلوا ضلالا بعيداً فليس العيب فى الإسلام نفسه بقدر ما هو فيمن أهمل اتباع دين الحق من المسلمين .

والله نسأل التوفيق فيما نحن بصدده من معالجة القضايا الفكرية الأخرى التى تسود فى المجتمع الغربى المعاصر وموقف الإسلام منها كالوجودية، والاتجاهات النفعية والبراجماسية المعاصرة وغيرها .

ملحـــق

الفـــــن والجمـــــال

فى الاســـــلام

لا يزال بعض المتزمتين من فقهاء عصرنا هذا يظنون أن تحريم الصور مبـدأ يجب التمسك به شرعا بعد أن اتضح للجميع أنه قد يكون مكروها فحسب مخافة إرتداد المسلمين الجدد إلى الوثنية لقرب عهدهم بها فى العصر الجاهلى وأنه يعد من قبيل تدخل الاسرائيليات فى حياة المسلمين .

وقد آثرنا أن نبين فى هـذا البحث الذى نعيد نشره هنا فساد هـذا الرأى وبذلك نقدم صورة كاملة لحركة الاحيـاء فى الفكر الإسلامى مطبقة فى مجال الفن وإبداعه .

جماليات الفن الإسلامى

بين الدين والمد الحضارى(١)

الفن مرآة الحضارة ، وكلمتها المعبرة عن مشاعر الشعوب ووجدانها ، والسمة المميزة للشخصية القومية ، والأداة الطيعة لعمليات الإنتشار الثقافى عبر التاريخ بأسلوب لا يستعصى على النقل أو الفهم لدى جميع البشر ، ولا نكاد نجد حضارة تخلو من الفن . وفن التصوير من أكثر هذه الفنون روعة وأصالة ، فهو يوضع عند مؤرخى الفن على قدم المساواة مع فن الغنـــاء من حيث النشأة الأولى للفنون جميعـاً .

كيف إذن والحال على ما ذكرنا ، قبول آراء المنكرين لإنطلاقة حركة فن التصوير الإسلامى سواء بالإستناد إلى التحريم الدينى ، أو إلى الدعوة العنصرية التى أثبت العلم بطلانها .

وضع المشكلة —

ونحن نتساءل بدورنا عما إذا كان للمسلمين إنتاج فنى فى مجـال التصوير ، له مكانته بين الفنون العالمية التاريخية بحيث يعد حلقة لا غنى عنها فى حلقات تاريخ الفن العالمى ، يأخذ من السابق ليثرى اللاحق،أم أن دعوى التحريم الدينى قد عملت

---

(١) راجع للمؤلف : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة — الطبعة الخامسة .

على وأده فى المهد ، فلم يكتب له النمو والإزدهار ، وبذلك تعطلت مواكبته لمسيرة الفن فى الحضارات العالمية .

ونعالج فى هذه الدراسة طرفى هذه المشكلة ، لكى نكشف أولا عن أبعاد قضية التحريم الدينى للصور ، لنرى هل استطاع هذا الموقف الدينى أن يشل الحركة الطبيعية لفن التصوير ويفقده القدرة على التفاعل مع الحضارة الاسلامية ، والاستجابة لمتطلباتها وهو يشق مساره فى توازن أو تلاحم مع مراحل تطور هذه الحضارة وظروفها المكانية والتاريخية ، مثله فى ذلك مثل فنون البشر جميعاً على السواء .

وبعد أن نمضى قدماً فى تتبع حركة المدارس التاريخية فى فن التصوير الاسلامى، نختتم البحث بدراسة تحليلية جمالية لمنجزات فن التصوير الاسلامى إذ أن الحضارات فى مسارها صعوداً أو هبوطاً تتخذ من الفن الذى تستحدثه مرآة لظهور شخصيتها كما يقول جون ديوى (١) ، بل هو الذى يحمل السمة البارزة والطابع الفريد لكل حضارة .

قضية التحريم : —

ذاع بين الناس أن الاسلام يحرم فن التصوير وإقامة التماثيل . ورويت أحاديث عن الرسول الكريم (صلعم) تشير فى مجموعها إلى أن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون ، وأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صور أو كلاب ... الخ .

وقد اختلف الفقهاء فى هذا الأمر ، فقال فريق منهم بتحريم التصوير ، وتوسط فريق ثان منهم فامتنع عن القول بالتحريم صراحة واكتفى بالقول بكراهية

---

(١) جون ديوى : الفن خبرة ص ٥٥٣ .

الإسلام لهذا الفن مع اباحة رسم توافه الأشياء ، أما الفريق الثالث فقد تسامح برسم الأشجار والجبال والأشياء ، وحرم رسم الكائنات الحية ، أى ما له روح من الموجودات .

وقد أجمع الفقهاء على إباحة الدمى ، لسكوت الرسول (صلعم) على دمى عائشة .

وثمة رأى آخر يقول به بعض المستشرقين مثل (جاستون فييت) (١) و (إيتكنهاوزن) وهو أن عدم إزدهار هذا الفن عند العرب إنما يرجع إلى أن الشعوب السامية تؤمن بالسحر ، وتعتبر أن الصورة جزء من صاحبها، فإذا وقعت فى يد أعدائه فإن السحرة يستطيعون إلحاق الأذى به ، وهذا هو السبب فى عدم إزدهار فنون التصوير عند العرب وإزدهارها عند الإيرانيين - كما يقول (جاستون فييت) - وهم آريون .

وهذه دعوى ناقشها العلماء وانتهوا إلى شجب التمييز العنصرى ، وإلى أن الأساس اللغوى الذى أقام عليه العنصريون تصنيفهم للشعوب لا يمكن بحال أن يكون أساساً صالحاً للتمييز بين أجناس البشر ، فللشعوب جميعاً قدرات متماثلة على إنتاج العلم والفن والفلسفة على حد سواء (٢) . أما إزدهار فن التصوير عند الإيرانيين ، فإنه يرجع إلى تقاليد الفن الساسانى العريق والسابق على الإسلام

---

(١) جاستون فييت : « أصول الجمال فى الفن الاسلامى » مجلة المشرق المجلد ٣٤ سنة ١٩٣٦ ص ٤٨١ — ٤٩٦ .

(٢) د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام (المقدمة) الرد على دعاة النزعة العنصرية .

هذا بالإضافة إلى أن الفيثاغوريين (١) وهم فئة من الشعب اليونانى الآرى الجنس كانوا لا يبيحون رسم صور الكائنات الحية ، إستجابة لدواعى السحر ، فليس الساميون وحدهم إذن هم الذين تلحق بهم هذه الدعوى، كما يتراءى لجاستون فييت.

وبالإضافة إلى هذا فإننا نشير فى هذا البحث إلى فن التصوير عند المسلمين ، وليس عند العرب وحدهم ؛

والحق أن التحريم لا ينصب إلا على رسم الصور والتماثيل بقصد العبادة وليس للزينة ، وقد أفتى الشيخ (محمد عبده) صراحة بهذا الرأى، حيث يقول : « وبالجملة يغلب على ظنى أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم ، بعد التحقق أنه لا خطر منه على الدين لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل » (٢) ؛

وبهذا الصدد أيضاً ، يقول الشيخ (محمود شلتوت) شيخ الأزهر السابق : « فبينما ترى الريشة تمشى على الأرض مصورة معبرة ، إذ بها تحلق فى السماء ومافيها آيات وإبداع . إذ تراها تصور لك المطر الهاطل الذى يقدم الحياة لشجر نام وحيوان يحقق لنا المنافع « ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون » (٣) ثم تراها تخطط خطوط الليل ثم تفسح لصور النهار أن ينبلج على صفحاتها وأن يرينا معالم الأشياء ، وتحلق الريشة مع ما خلق الله سبحانه وتعالى من الشمس والقمر، والجبال والمعالم والسيل والأنهار ، وكأنى بهذه المناظر الإلهية حين أراها فى معارضنا تحدد لنا الكون ، سماءه وأرضه ، وشمسه وقمره ، ليله ونهاره وجباله

(١) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية ، الجزء الاول.

(٢) الشيخ محمد عبده : فتوى عن الصور والتماثيل وفوائدها وحكمها ـ الفنون الجميلة ، لأحمد يوسف ؛

(٣) سورة النحل الآية ٦ .

وبحاره وأنهاره ، تحمل لنا آيات واضحة فى الجلال والجمال ، ثم تروح بنا بعد ذلك كله إلى آثار العقول الحية الناضجة تبنى لنا وتعمر ، وكأنى بها تحلق بنا فى سماء الدنيا وتمشى بنا فى حياة بهيجة سارة ، ثم تذكرنا بما أعد الله للعاملين »(١).

والقرآن لا يتضمن أية إشارة إلى تحريم صناعة الصور أو التماثيل ، بل لقد ذكر أن ثمة تماثيل كانت تصنع فى سبأ لسليمان ، وفى أكثر من موضع من التوراة نجد أن التحريم لا ينصب على صناعة التماثيل والصور ، بل ينصب على عبادتها فحسب ؛ على الرغم من أن اليهود فسروا بعض آيات العهد القديم فيما بعد بأنها تحرم تمثيل الأشخاص بالصور ، وأنها تعد محاولة لمحاكاة الله فى صنعه ، ويرى (لامانس) و (جيوم) أن هذا التحريم قد أنتقل إلى الفكر الإسلامى وكان سبباً فى نفور المسلمين من هذا الفن . فضلا عن أنهم يذكرون أن الأحاديث النبوية بهذا الصدد ذات مضمون تلمودى ، وقد رد المؤرخون على هذا الرأى بما كشف عنه من نقوش لأشخاص آدمية وحيوانية فى معبد (دورا أوريوس) اليهودى على نهر الفرات .

ولعلنا نتساءل بقطع النظر عن مدى صحة الأحاديث المروية عن الرسول (صلعم) ، هل كان المنع أو التحريم الدينى سبباً معطلا لفعل الأمور المنافية للشرع ، عند المسلمين أو غيرهم ؟ ! ؟ .

لقد حرم القرآن الكبائر ما ظهر منها وما بطن ، وهاجم الفقهاء المتزمتون علم الكلام والفلسفة والمنطق والتصوف ، فهل تأثر تطور هذه العلوم ووصولها إلى

---

(١) الشيخ محمود شلتوت : من مقدمة كتبها للمعرض الفنى الرابع لطلاب الأزهر عام ١٩٦٤ ، وفيه رسوم الكائنات الحية ، (المرجع السابق) .

الندوة بآراء الفقهاء ، وهل امتنع الناس عن إرتكاب المحرمات ، ؟ أو هل توقف الملاحدة والخارجين عن الدين ، عن تكوين الفرق والدعوة إلى مبادىء هدامة تتعارض مع العقيدة ؟ .

إنه لا يمكن إصدار حكم قطعى بهذه السهولة على موضوع خطير كهذا، يتعلق بقدرات الشعوب وإنتاجها الفنى ، ومن الصعب أن تتوقف القدرات الفنية وهى من لوازم حضارات الشعوب ، كنتيجة لنهى أو تحريم ، لاسيما إذا كانت الشعوب الإسلامية قد قامت بواجبها من حيث أنها كانت معبراً للعلم وللثقافة بين الشرق والغرب، فكيف يتعطل تأثير رافد حضارى عظيم كالفن عن القيام بدوره فى هذا المضمار ، وقد ثبت فعلا تأثير الفنون الإسلامية ومنها فن التصوير على عصر النهضة وفنونه ؟ .

ومع هذا فإننا نسلم بأن آراء الفقهاء فى تحريم الصور قد كان لها أثرها ، لا فى القضاء على فن التصوير تماماً ، ولكن فى عرقلة تقدمه وإزدهاره فى الفترة الأولى من قيام الإسلام ، ولا سيما وأنه على رأى البعض ، قد خيف من ردة المسلمين الجدد إلى عبادة الأوثان ، وقد كانوا قريبى العهد بها .

على أننا يجب أن نسلم بأن هذه الإعاقة لميلاد الفن الإسلامى كانت سبباً فى أن يتجه فى بدايته إلى فن الزخرفة ، والابتعاد عن رسم الكائنات الحية علانية ، ومحاولة إخفاء ما يرسم من الأشخاص والحيوان فى قصور الأمراء والسلاطين وفى الحمامات .

فن التصوير قبل الاسلام : —

من الثابت أن العرب قد عرفوا التصوير قبل الإسلام، وكانت لبعض شعوبهم فنون مثل الفن الحيرى ، والمسيحى ، والأكسومى ، وبقيت لنا آثار سبأية من

تماثيل صغيرة ، وكان يجلبون أصنامهم معهم فى رحـلاتهم خارج مكة كما يقـول (ابن الكلبى) فى كتاب « الاصنام » .

وقد كانت جدران الكعبة مزينة بصور الأنبياء والملائكة ، ابراهيم ، وعيسى وأمه العذراء . وحينما دخل النبى (صلعم) إلى الكعبة يوم الفتح أمر (شيبة) بهدم الأصنام ومحو الصور جميعها ما عدا صورة عيسى والعذراء .

ونحن نعرف أيضاً أن العرب اطلعوا فى العصر الجاهلى على فنون الشعوب المجاورة ومنها الفن الساسانى والفن البيزنطى والفن القبطى . ولكن اهتمام العربى الجاهلى البدوى كان موجهاً فى الغـالب الأعم إلى وضع الشعر فى مكان الصدارة من الانتاج الفنى ، ولهذا لم تنشأ لدى العرب فى الجاهلية فنون كالتصوير وغيره مما تعد من لوازم الحضارات المستقرة ، وهذا لا ينفى أنه كانت لديهم حرف يدوية معروفة .

على أن جمهرة المؤرخين يذهبون إلى القول بأن الآثار فى الشرق الأدنى قبـل ظهور الإسلام بحوالى ثلاثة قرون، إنما تشير إلى وجود ثورة على الروح الاغريقى فى الفن وتثبت أن الأساليب الفنية التى تمخض عنها الفن الهللينى فى آسيا الصغرى والشام ومصر أخذت تبتعد عن تصوير الإنسان والحيوان وعن العناية بتصوير الأجسام واحترام أصول التشريح ، وانصـرف رجال الفن إلى الموضوعات الزخرفية والنباتية والهندسية .

ويعتقد هؤلاء العلماء أن انصراف المسلمين عن تصوير الإنسان والحيوان كان حلقة طبيعية من سلسلة تطور الفن فى الشرق الادنى ، وأن الفن المسيحى فى هذه الاقاليم قد مهد لتلك الحركة بابتعاده عن الأصول الإغريقية .

ويؤكد كل من (برهيه) ، و (نيلسون) ، و (لامانس) ، و (تراس)

أن الأقاليم العربية قد حرصت على التخلص من سيطرة الفن الاغريق والابتعاد عن أساليبه فى تصوير الكائنات الحية والعناصر النباتية ، وذلك خلال فترة الغزو الاغريق لهذه البلاد ، وذلك يتمشى مع الرأى الذى أوردناه فيما يختص بدلالة آثار الشرق الأدنى القديم على هذا الاتجاه فى تلك الفترة (١) .

وعلى أية حال فإننا نحتاج إلى الكثير من المعلومات عن العصر الجاهلى ، لكى نصدر حكما علمياً حاسماً فى هذا الموضوع.

فن التصوير بعد ظهور الاسلام :

أطلع العرب بعد ظهور الإسلام على فنون الأمم المجاورة وآثارها المصورة ومخطوطاتها المزينة بالصور والرسوم الجدارية ولوحات الكنائس ، ويتضح لنا ذلك من شعر البحترى الذى يصف ما رآه فى إيوان كسرى من رسوم ، وكذلك المسعودى والإصطخرى وقد إطلاعا إلى مخطوطات فارسية مصورة . وإذن فقد تضافر الفن البيزنطى والفن الساسانى على إعطاء الجرعة الفنية الأولى للمسلمين ، أى أن هذين الفنين كانا بمثابة المعلمين للمسلمين فى مجال هذا الفن . فقد أثر البيزنطيون فى تطوير فن رسوم الأشخاص والكائنات الحية ، أما الفن الساسانى فقد تمثل تأثيره فى الوحدات الزخرفية .

ويرى (إيتكنهاوزن) أن الزخارف الجدارية والفسيفساء فى هذه الفترة ليس فيها أى تأثير فارسى ، على عكس الرأى السابق ، إذ أن العمال الذين قاموا بها كانوا من بيزنطة .

---

(١) أبو صالح الألفى : الفن الإسلامى ، ص ٨١ .

تطور فن التصوير الاسلامى

العصر الأموى(1)

يعد العصر الأموى بمثابة مرحلة التمهيد الأولى لنشأة فن التصوير الإسلامى ، ولم يعن الأمويون بازدهار الحركة الفنية ، إذ أنهم أقاموا دولتهم على أساس من النفعية والاستعلاء ، وإنصرفوا إلى تكوين الجيوش وإلى فتح الأمصار، على أنهم تقبلوا من الناحية الفنية فن الفرس ، والبيزنطيين ، كما نرى فى « قبة الصخرة » من صور حائطية ، وفى « جامع دمشق » وفى « قصير عمرة » وفى « قصر الحيرة الغربى » ، وقد تحول التيار الفنى فى بداية العصر العباسى من البيزنطية إلى الساسانية .

ونلاحظ كما يذكر (إيتكنهاوزن) أن الزخارف الإسلامية لها سمة فريدة ، من حيث أنها تشبع الرغبات الدينية والجمالية للخليفة ، وتعلن سيادته وسلطته على العرب .

وفى « جامع دمشق » نجد صورة العالم فى مظهرين للعمارة والطبيعة . وتمثل الفسيفساء فيه كل الأقاليم المعروفة. أما « قصير عمرة » فإن رسومه ولوحاته تعطينا صورة عن الفن الأموى الدنيوى ، الأمر الذى يؤكد وجهة نظرنا فى ارتباط الفنون بحضارات الشعوب وإستمداداتها من الشعوب المجاورة . ونلاحظ فى هذه الرسوم إنتقالا مفاجئاً من موضوع لآخر. وإتجاهاً إلى تقسيم المنظر إلى وحدات ، تستمر لتكون صفة بارزة من صفات فن التصوير عند الإسلاميين ، وعلى الرغم من وجود العناصر الفارسية، والعناصر المحتمل ورودها من آسيا الوسطى، فإن المفاهيم الفنية والأسلوب قد أخذت بتوسع عن الرسوم الرومانية المتأخرة أو

---

١ — جمال محرز : التصوير الإسلامى ومدارسه ١٩٦٢ .

البيزنطية ، وتوجد بها مناظر العيد والحمام والتمارين الرياضية والمصارعة والنسوة العاريات ، ومجموعات عائلية ، وكذلك توجد آلهة أسطورية إغريقية للفلسفة والتاريخ والشعر ، وكذلك توجد رسوم زخرفية لبشر وحيوانات ضمن أطر مضلعة أو داخل رسوم من الفروع النباتية .

وعلى الرغم من أن هذه الرسوم تبدو لأول وهلة وكأنها زخرف ، إلا أن بعضها يحمل صفة فنية كبرى، فمشاهد ازدحام العمال والنجارين وغيرهم من الصناع، تبين أن هؤلاء لم يتم تصويرهم من أجل أنفسهم . بل لكى يشار بذلك إلى الأهداف الأموية ، والإعلان عن سلطة الدولة وعظمتها . وتوجد صورة جدارية أيضاً لشخص جالس على عرش ورأسه محاط بهالة ومعه مرافقون ، وقد رسمت التصويرة البيزنطية التى يرسم بها « سيد الكون » ، وتحت هذا الشخص يرى منظر مائى فيه زورق يحركه أربعة أشخاص عراة كما يضم المنظر أيضاً وحوشاً بحرية هائلة ، وطيراً مائياً ، ويحتمل جداً أن تكون هذه الصورة تشير إلى الخليفة نفسه .

أما المنظر الآخر فقد رسم فى الجانب الأيسر لقاعة المدخل ، نشاهد فيه تصاوير ستة ملوك فى شكل مواجهة تامة للمشاهد ، وهؤلاء الملوك هم الذين هزمهم الخليفة فى حروبه معهم . وهى تؤكد السلطة العالمية للخليفة الأموى .

وفى نهاية العصر الأموى أخذت الجهود الفنية طريقها لإظهار طراز إسلامى فنى ذى طابع مميز نراه ينمو شيئاً فشيئاً فى العصر العباسى وما تلاه .

وقد ظهرت أربع مدارس فنية إسلامية فى مجال التصوير بعد هذا العصر ، وهى : المدرسة العربية — المدرسة الإيرانية — المدرسة الهندية — المدرسة التركية العثمانية .

أولا : المدرسة العربية (١)

انتشرت أساليب هذه المدرسة من العراق إلى الأندلس بين شعوب لغتها العربية ، وكانت مراكزها الفنية فى بغداد والموصل ودمشق والقاهرة وقرطبة وغرناطة ، ويبدو أن أقدم انتاج لهذه المدرسة كان خلال القرن الثانى للهجرة ، ولم يصلنا شيء عنها بعد القرن الثامن الهجرى وقد اختلفت أساليب هذه المدارس فى نشأتها الأولى :—

١) التصوير فى العصرين الطولونى والاخشيدى : —

ففى مصر فى العصر الطولونى والأخشيدى ، نجد مجموعة من رسوم النبات وأشكالا هندسية زخرفية على ورق بردى عثر عليه فى مدينة الأشمونين ، وكذلك صورة فارس ملتح ممتطياً صهوة جواد وعلى جانب الصورة آية قبرآنيـــة ، واستخدمت الألوان الأحمر والأصفر والأخضر فى تكوين الصورة بحسب التقليد القبطى الذى نجد إلى جواره تأثيرات فرعونية تستخدم الزخارف الذهبية ، بل وتأثيرات أخرى ترجع إلى أواسط آسيا والحبشة .

٢) التصوير الفاطمى :—

على الرغم من وجود نشاط كبير لفن التصوير فى العصر الفاطمى كما يذكر المقريزى ، إلا أن ما وصل إلينا من الصور قليل ، وقد ظهر فى هذا العصر رسم الأشخاص واستخدم فيه الوجه القمرى المستدير بتأثير الأسلوب الإيرانى — وانتشرت الرسوم الجدارية بالقصور وبالحمامات وعلى الخزف .

٣) التصوير العباسى : —

تبدأ المخطوطات المصورة فى التزايد ابتداء من القرن السادس الهجـــرى ،

(١) أحمد تيمور ، التصوير عند العرب .

وقد ازدهرت في هذه الفترة حركة تزيين صفحات الكتب بالصور والرسوم، وبرع المصورون في تصوير كتاب «كليله ودمنه» في هذه المدارس وغيرها . ومن الكتب التي وصلتنا وعليها صور: «مقامات الحريري»، و«منافع الحيوان» لابن بختيشوع ، والأعشاب الطبية لدسقوريداس ، والحيل الميكانيكية للجذري، ووصلتنا نسخة واحدة من كل من « كتاب الأغاني » ، والحيوان للجاحظ ، والترياق ، ودعوة الأطباء ... وغيرها .

وإذا كان التصوير في أوائل العصر العباسي قد تأثر بالأسلوب الساساني فإنه قد استطاع أن يتخلص من هذا المؤثر الأجنبي في العهود المتأخرة ، وأصبح له طابعه الخاص .

ويمتاز التصوير العباسي في هذه الفترة بما يلي :

(١) بأن الصور لم تكن منفصولة عن المتن ولم يكن يحدها إطار ، ولم يحفل المصور بتلوين أرضيتها .

(٢) أن رسوم الأشخاص كانت تمتاز بالسحن السامية والأنوف القنى ، واللحى والشوارب، والعمائم، والملابس الفضفاضة ذات الرسوم النباتية والهندسية.

(٣) لم يقلد الفنانون الطبيعة ، بل استخدموا أسلوب التحوير والتبسيط في رسوم الأشجار والنبات والجبال والعناصر الزخرفية ، وسنرى أن هذا الأسلوب قد ابتعد بهم عن الواقعية واتجه بهم إلى الرمزية والتجريد .

(٤) لم يتبع المصور العباسي قواعد المنظور ، وقد رأى البعض أن المصور كان يجهل الصفات التشريحية للانسان من ناحية ، وكذلك لا يهتم كثيراً بحجمية الأشياء في واقعها الطبيعي بقدر ما يهتم بعلاقة المتذوق أو المصور مع هـــذه

الموضوعات . ويقول البعض الآخر إنه استخدم منظور عين الطائر الذى يرسم المناظر دون إستخدامه لقواعد المنظور ، لأن رسمه لوحدات الصورة وفقاً لذلك إنما يعنى أنه يرسمها من زاوية واحدة ، وقد إستخدم أيضاً أسلوب الشفافية المتبع فى رسم العمائر إذ يرسم الفنان الحجرة ويحذف الحائط الأمامى لها .

هذا الإتجاه الذى لم يحترم قواعد المنظور ويستخدم الشفافية لم يكن مقصوراً على المدرسة العربية وحدها ، بل اشتركت فيه جميع مدارس التصوير الإسلامى الأخرى ، ولم تظهر صور تخضع لقواعد المنظور إلا بعد إتصال العرب بالغرب إذ قد ابتعد المصور الإسلامى قبل هذا الاتصال عن التجسيد ، ومحاكاة الطبيعة واستخدام قواعد المنظور .

وتتمثل المخطوطات ذات الصور فى هذه الفترة فيما ورد من العراق ، وقد تمكن فنان عراقى من تصوير المناظر بأسلوب قريب من الواقعية ، هذا الفنان هو يحيى بن محمود الواسطى ، فى كتاب البيطرة ، وفى نهاية القرن الثامن الهجرى يأخذ الأسلوب الفنى فى العراق فى الاختلاف عن البلاد العربية بل ينفصل ويلحق بالمدرسة الإيرانية بعد سقوط بغداد على أيدى المغول .

٤) التصوير المملوكى [1] :

تختلف صور العصر المملوكى عما سبقها من صور فى العصور السابقة فى بعض الصفات والتفاصيل حيث تظهر السحنة المغولية على رسوم الأشخاص ، فالعين لوزية الشكل ضيقة ومائلة ، وكان الشارب والذقن على النحو المغولى ، وكذلك الصدق فى تمثيل الطبيعة ، أى محاكاة الطبيعة استمداداً من الفن الصينى .

---

(١) أبو صالح الألفى : الفن الإسلامى ، دار المعارف — الطبعة الثانية .

وكذلك الأشجار والنباتات فإنها كانت ترسم كما هى فى الطبيعة ، أما المياه فإنها تكتسب فى الرسم صفة الحياة والحركة .

وأيضاً فإننا نجد أن ح‍يات الملابس فى العصر المملوكى قد اتخذت شكلا خاصاً. وكذلك أصبحت الصور تحددها إطارات من الجهات الاربع، وانتشرت مميزات الفن المغولى فى المراكز الفنية المملوكية . وأقدم ما وصل إلينا من هذه المدرسة نسخة من كتاب دعوة الأطباء لابن بطلان فى القرن السابع الهجرى ، وهى من عمل محمد بن قيصر السكندرى، وفى القرن الثامن نجد من المخطوطات المصورة مقامات الحريرى وكتاب الحيل الميكانيكية، كليلة ودمنه ... الخ ومن مصورى هذه المدرسة المعروفين مصور مقامات الحريرى شهاب الدين غازى الدمشقى .

ثانيا : المدرسة الايرانية : —

بعد استيلاء المغول على العراق وسقوط بغـــداد سنة ٦٥٦ ه تأثر التصوير العربى والإيرانى ، فقد انفصل التصوير الإيرانى عن التصوير العربى بعد استيلاء المغول على إيران منذ القرن السابع الهجرى وأصبحت له ذاتية خاصة به . وقد أنتجت المدرسة الإيرانية فى ظل المغول روائع من المخطوطات المصورة وذلك قبل أن تتأثر بالأساليب الأوربية .

ونستطيع أن نميز فى نطاق المدرسة الإيرانية بين إتجاهات ثلاثة :

التصوير المغولى — التصوير التيمورى — التصوير الصفوى .

---

(١) أبو صالح الألفى : الفن الإسلامى ، دار المعارف ، الطبعة الثانية .

أ — التصوير المغولى (١) :

تأثر هذا الإتجاه عند الإيرانيين بالتصوير الصينى وأخذوا عنه ما جلبه المغول من الصين من صور ومن صدق تمثيل الطبيعة واقتباس التقاليد الصينية مثل السحاب الصينى وزهرة اللوتس والحيوانات الخرافية كالعنقاء والتنين ، واختفت من التصوير الإيرانى السحنة السامية والقمرية وحلت محلها السحنة المغولية ، وتغيرت الملابس وأغطية الرؤوس، وأستبدلت الخيول العربية بالخيول المغولية. ويلاحظ أن الاسلوبين المغولى والصينى ظهرا معاً فى الفترة الاولى أى فى أوائل القرن الثامن الهجرى ويتمثل ذلك فى مخطوطة جامع التواريخ لرشيد الدين ، وفى كتاب منافع الحيوان ، وكتاب الآثار الباقية للبيرونى ، وفى الفترة التالية ظهر الاسلوبان معاً: الصينى والمغولى ، وظهرت للصور ذاتية واضحة ، وذلك على يد فنانين موهوبين مثل أحمد موسى ، فى مخطوطة كليلة ودمنة ، حيث نجد المصور يبذل الجهد فى تجسيم الأشياء واستخدام الضوء والظل واتباع قواعد المنظور .

وفى مرحلة ثالثة تظهر مميزات جديدة على يد مصورين من أمثال المصور جنيد نقاش ، الذى برع فى رسم الأشجار المزهرة والحدائق الغناء والأرض المنسقة . . الخ .

ب — التصوير التيمورى (٢) :

هو استمرار لما شاهدناه فى المرحلة الثالثة من مراحل التصوير المغولى فى

(١) زكى محمد حسن : التصوير عند العرب .

(٢) أرنولد : التصوير فى الإسلام .

إيران ، وإتجاه نحو الروعة والإتقان والكمال ، وقد ساعد على هـــذا اهتمام الأسرة التيمورية بإنشاء مجامع من الكتاب ولاسيما فى أستراباد ، وكذلك تنافس الأمراء على تزيين قصورهم والرحلات الدبلوماسية المتبادلة بين الصين وإيران تلك التى ساعدت المصورين على معرفة أسرار هذه المهنة ، وظهرت مراكز أخرى فنية فى هذا العصر مثل سمرقند ، وهراه ، بينما ظلت تبريز وشـــيراز متأثرة بأساليب العهد السابق .

وأهم صفات العصر التيمورى الولع برسم الربيع وأشجاره المورقة وأزهاره المتفتحة وحشائشه اليانعة والجبال والعمائر والنقوش والزخرفة وحفظ التماثل والتناسب بين العمائر وبين الأشخاص الظاهرين بجوارها أو داخلها ، وكذلك استخدام الألوان الساطعة والتوفيق فى الجمع بينها بطريقة تشبه ما سيحدث فى المدرسة الفلمنكية فيما بعد .

ولكن الغريب فى الأمر أن صور هذه المدرسة كان يغلب فيها الجمود والسكون على رسوم الأشخاص فى سواقفهم وحركاتهم ، وحتى فى مناظر المعارك الحربية بعد أن كنا نشاهد العنف فى القتال فى العصر المغولى .

هذا فى النصف الأول من القرن التاسع الهجرى ، أما فى النصف الثانى فقد خطا التصوير الايرانى خطوات جبارة بفضل المصور كمال الدين بهزاد (١) ، الذى دفع بالتصوير التيمورى إلى الأمام وتميز عصره بنهضة عظيمة ، وحظى بعطف الشاه اسماعيل ، وترجع سلسلة أساتذته إلى المصور الصينى يونج ، وقد اكتسب

---

(١) بهزاد : دائرة المعارف الاسلامية ، مادة بهزاد .

شهرة داخل إيران وخارجها ، وقال عنه الامبراطور أكبر المغولى إنه أعظم المصورين قاطبة ، وساواه الغربيون برفائيل المصور الإيطالى ، وكان بهزاد أول المصورين المسلمين الذين اهتموا بتوقيع أسمائهم على أعمالهم ، وترجع شهرة بهزاد إلى مقدرته العجيبة فى مزج الألوان بحيث لا ينفر الذوق منها ، واشتهر كذلك باتقان رسوم العمائر وزخارفها ، وحسن توزيع الأشخاص فى الصورة وإكسابهم مسحة من الحياة بما يسبغه عليهم من حيوية وتعبير ، وقد تبعته طائفة من المصورين ساروا على نهجه ومنهم المصور قاسم على .

جـ — التصوير الصفوى[1] :

وإذا كان بهزاد قد ذاع صيته على عهد التيموريين فإنه قد امتد به العمر إلى عصر الصفويين فعمل على تطوير التصوير التيمورى حتى بلغ به إلى أعلا درجات الاتقان فى العصر الصفوى ، فقد أجاد فى إتقانه لصوره فى هذا العصر ، وبرع فى مزج الألوان فى انسجام بديع وفى تصوير الجموع والحركات الحيوية للأشخاص فى الصور والأثاث والملابس الفاخرة ، وظهور العمامة مخروطية الشكل ذات العصا الطويلة الحمراء اللون أو البيضاء والخضراء ، وتصحبها أحياناً ريشة ، كانت هذه العصا شعاراً للأسرة الصفوية ، وفى هذا العصر شاعت الرسوم الشخصية واشتهر فى العهد الصفوى كثير من المصورين أمثال سلطان محمد ، وشيخ زاده ، وخواجه عبد الصمد ومحمدى ، وينسب إليه إدخال أسلوب الرسم بالحبر الصينى والاستغناء عن الألوان ، وقد شاع هذا فى الفترة الثانية من العهد الصفوى على يد رضا عباس .

ونجد فى القرن الحادى عشر الهجرى مصورين يجمعون بين التصوير الايرانى فى عهوده المختلفة ويقلدون الصــــور السابقة مع قصورهم فى تصوير العمائر

---

(١) جمال محرز : التصوير الاسلامى ومدارسه ، ١٩٦٢ .

والزخارف . وعلى العموم فقد اتجه المصورون إلى التقليد عندما انصرف الحكام عنهم ، فلجأوا إلى الانتاج للسوق بكميات وفيرة فانحط التصوير وضعف وفقد مميزاته بعد أن أقبل المصورون على الاقتباس من الأساليب الغربية ، وقد ساعد على ذلك إرسال البعوث الفنية إلى أوربا فى عهد الشاه عباس الثانى ، ووصول عدد من الفنانين الأوربيين لتزيين القصور الملكية فى إيران بالصور والرسوم وقد ظهرت أعداد كبيرة من الرسوم الجدارية التى يتضح منها التأثير الاوربى الذى قضى على شخصية ومميزات التصوير الايرانى .

ثالثا : المدرسة الهندية [1] :-

حكم المغول الهند من سنة ١٥٢٦ م إلى ١٨٥٧ م وفى ظل هذا الحكم نشأت المدرسة الفنية الهندية برعاية الأباطرة وقد تأثرت هذه المدرسة فى أول عهدها بالأساليب الايرانية ، فقد تعلم المصورون الهنود من الايرانيين رسم قصة الأمير حمزة بالصور ، ودعا الامبراطور أكبر المصورين وأسس لهم مجمعاً وزين جدران قصره بالرسوم والنقوش الايرانية . ويلاحظ أن التقاليد الهندية الفنية ظلت قائمة جنباً إلى جنب مع التقاليد الايرانية حتى تغلبت عليها فى نهاية القرن السادس عشر الميلادى ، حيث نجد التصوير الهندى يتخلص من الأثر الايرانى فى عهد جها نجير خليفة أكبر وتظهر الملابس الهندية ورسم الوجه رسماً جانبياً مع اكسابه شيئاً من التجسيم والحيوية وإعطاء العمائر طابعاً هندياً واحترامه لقواعد المنظور واستخدام المصور الهندى للألوان الهادئة الداكنة فلا بريق ولا لمعان كما نشاهد فى التصوير الايرانى . وتميز التصوير أيضاً برسوم الأشخاص

---

(١) ريتشارد إيتنكهاوزن : فن التصوير عند العرب .

والطيور والحيوان والنبات، وفاق الهنود في ذلك كل مدارس التصوير الإسلامى، وشجعهم على ذلك الامبراطور أكبر فأمرهم بتصوير كبار رجال الدولة ، وأمرهم خلفاؤه بتصوير المناظر الطبيعية وتسجيل رسوم الطير والحيوان بدقة ، وتسجيل الأحداث اليومية . وينفرد التصوير الهندى بميزة أساسية وهى إشتراك أكثر من فنان فى عمل صورة واحدة ، وبعد الامبراطور جهانجير يأخذ فن التصوير الهندى فى الانحطاط والضعف ويختفى التجسيم ويغلب على الأشخاص الجمود ، ويأخذ التصوير وجهة شعبية ، ويعمد المصورون إلى النقل عن القديم ؛ وقد وصل التصوير الهندى إلى الحضيض نتيجة للتأثيرات الأوربية وكان أول ظهورها فى عهد الامبراطور أكبر .

رابعا : المدرسة التركية العثمانية : ـ

تأثرت هذه المدرسة بمدارس التصوير الايرانى ، إذ أستدعى سلاطين آل عثمان الفنانين الايرانيين فى القرن الخامس عشر والسادس عشر للعمل فى القسطنطينية ، وكان للمخطوطات المصورة أثرها على الحركة الفنية التركية ، وقد بدأ المصورون الأتراك نهضتهم الفنية بتقليد الانتاج التيمورى والصفوى مع إظهار الخصائص التركية سواء فى الملابس أو فى السحنة أو فى العمائر ذات الأسقف المنمنمة ، أو فى رسوم المعارك الحربية ، وكذلك فى أستخدام الألوان الزاهية بدون تنوع والافراط فى أستخدام الذهب والفضة فى التصوير ، وقد أتبع بعض الفنانين الأتراك أسلوب رضا عباس الايرانى فى أستخدام الحبر الصينى .

ولكن التأثير الأوربى كان قد وجد طريقه مبكراً إلى القسطنطينية منذ

القرن الخامس عشر الميلادي، فاستدعى السلطان محمد الثاني ستة من الإيطاليين من بينهم جنتيلي بلليني لرسم صورة له ، وفي عهد السلطان أحمد انصرف الفنانون إلى نسخ المخطوطات ، بينما ضعف الإقبال على توضيح المخطوطات بالصور في نهاية القرن الثامن عشر .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن المصورين الأتراك في هذا العصر قد بدأوا يستخدمون الزيت بدلا من الألوان المعدنية . وترجع أسباب عدم ازدهار التصوير التركي إلى تلك العداوة الشديدة المزعومة للتصوير بحكم الدين ، وعدم توفر الذوق الفني لكثير من السلاطين العثمانيين ، ثم عدم النبوغ ، وأخيراً الإلتجاء إلى المصورين الأجانب .

جماليات التصوير الإسلامى

لقد رأينا كيف أن ملامح فن التصوير الإسلامى بدأت فى الظهور فى العصر العباسى ، وقد أهمل تصوير الأشخاص والكائنات الحية فترة من الوقت وقام فن الزخرفة الخطية والهندسية والتوريقية ، وهذه هى المجالات التى ازدهر فيها الفن الإسلامى منذ بدايته .

وقد أضاف الفنان المسلم إلى هذا كله الألوان التى تكشف عن إحساسه المرهف. وكان استخدامه للألوان بطريقة تعطى لنا إنطباعاً رومانسياً . وقد ذكر (جاستون فييت) أن الزخرف الإسلامى الذى يتنوع بين النباتى والهندسى والخطى ، يتجه إلى التماثل والتناسق ، وأنه يشبه فن الشعوب البدائية ، ولكن هذا الادعاء غير صحيح ، فالمسلمون قد استمدوا أصول زخارفهم من الفنين البيزنطى والساسانى وطوروها بإدخال روح الإسلام عليها، وثمة مقابلة بين الشعر العربى ذى الأوزان والقوافى وكذلك النثر المسجوع ، بين هذين الفنين ، وبين فن الزخرف العربى فالموسيقى الرتيبة ذات السيمترية والتقابل أو التناظر ، تجمع بينها ، فثمة وحدات زخرفية منفصلة هى أصلا نباتات استخدم الفنان مهارته فى تجريدها عن واقعها الطبيعى ، فالفنان المسلم لم يكن يحاكى الطبيعة فى أول الأمر ، بل يحورها ويجعل من وحداته الزخرفية رمزاً لها ومن هنا يمكن الرد على أمثال (كارل هينرش بيكر) الذى يذهب إلى أن الفن مناف للروح الإسلامية من حيث أنه لا يؤكد ذاتيتها إذ هى روح لا شخصية ، وهذا أمر بالغ الغرابة، إذ كيف يكون الشعر غير معبر عن ذاتية الشاعر ! ؟ .

وكذلك الموسيقى والغناء ، والتصوير ، فهذه كلها تصدر عن عمليات الإبداع

فنى ، وإذا كان الفنان المسلم يصور الطبيعة ويرمز لها ، فإنه ينفذ بذلك من أعراضها الظاهرية إلى مضمونها الجوهرى الحقيق ، فى إرتباط وجودها بالله .

فنظرة الفنان المسلم إذن نظرة ذاتية أصيلة، ولكنها تؤمن بالتوحيد، وبسلطان الألوهية فوق قوة البشر . أما الروح اليونانية فهى على العكس من ذلك إذ تعلى من قدر الإنسان وتجعل منه سيداً للطبيعة (١) . وقد كان من بواعث هذا الاتجاه الفنى فى مجال التصوير ، والذى تمثل فى فن الأرابيسك ، الإيمان باللانهائية المطلقة للوجود وللأشياء فى الطبيعة ، هذا الشعور باللانهائية فى الزمان والمكان وتخطى حدودهما وعوارض الأشياء، يقابله عند الفنان إمكان تكرار الوحدات الزخرفية أو الخطوط الهندسية إلى ما لانهاية .

يمكن أن ترد هذه النزعة إلى التجزئة للوصول إلى البسائط الأولية وإستخدامها فى الزخارف إلى نزعة التحليل الظاهرة عند المسلمين ، هذه التى تمثلت فى إتجاه الأشاعرة إلى المذهب الذرى الذى انقسم فيه الوجود إلى ذرات لا يربط بينها سوى الله تعالى. ولما كان المذهب الأشعرى هو الذى استمر يؤثر فى حياة المسلمين الفكرية إلى عصرنا هذا ، لذلك فإننا نجد بصماته على فن التصوير الإسلامى ، وسنرى أيضاً أنه حينما تطور الفن الإسلامى وظهرت رسوم الأشخاص ، ظهرت ضحالة النزعة التركيبية البنائية فى التصوير ، أو وجودها على نطاق ضيق . ويمكن

(١) بشر فارس : « سر الزخرفة الإسلامية »ص١٩ : « إن خروج التصوير الاسلامى على أصول الهيئة البشرية ، إنما تستدعيه نية مستقرة فى الطبع ومبعثها الإستهانة بعظمة الإنسان المطلق ، كالإنسان الذى ركزه فى قلب العالم فلاسفة اليونان وأهل الفن والأدب فى إيطاليا الناهضة أولئك الذين فخموا المنزلة البشرية ، وبجدوا العرى الوضاح فى مصوراتهم، فجاء الإنسان عندهم جميعاً مقياس الأشياء كلها كما قال بروتاغوراس، ولا يسع الإسلام إلا أن ينكر هذا الشطط » .

القول أيضاً بأن النزعة السيمترية والتناظر فى الفن الإسلامى إنما ترجع إلى اهتمام العرب فى منطقهم بالتقسيم والتصنيف ، وهذا يفضى إلى رصد جزئيات لا حصر لها تنتظم فى تقابل إلى أدنى المستويات .

العناصر الفنية التشكيلية فى الفن الاسلامى :-

إن العناصر الفنية التشكيلية التى ينطوى عليها العمل الفنى التشكيلى هى: الخط، والمساحة واللون والظل ، والنور ، وملامس السطوح ، والحيز . ونحن نستشف الجمال من أى عمل فنى من خلال علاقة هـذه العناصر بعضها بالبعض الآخر ، وما تشتمل عليه من إيقاع فى هذا العمل ، فالخط له قدرة التعبير عن الحركة والكتلة. ونجد فى الفن الإسلامى نوعين من أنواع الخط ، أولهما الخط المنحنى الطياش الذى يدور فى حرية وإنطلاق ويعطى إحساساً بالمطلق والاستمرار إلى مالانهاية. أما الخط الثانى فهو الخط الهندسى الذى يحدد المساحات ، ويقول عنه « جاستون فييت) إنه يعطى إحساساً بالاستقرار والثبات، لأن الزخرف الهندسى الذى يحدده هذا الخط يردنا إلى السكون والاستقرار . ولكن بعض مؤرخى الفن يرون أن الخط الأخير أيضاً ذو إتجاه ديناميكى مثله فى ذلك كالأول لأنه يقودنا إلى النظر داخل المساحة حيث الأرابيسك الدوار (١) .

أما من ناحية استعمال الألوان فإن الفنان المسلم قد استخدمها ببراعة لكى تؤدى وظيفة جمالية أساسية ، وقد أكثر من استخدام الألوان الزرقاء والخضراء والذهبية إلى جانب مساحات محدودة من الألوان الحمراء والصفراء والبنية ، ولاشك

---

(١) أبو صالح الألفى : الفن الإسلامى . ص ١٠٣ .

أن استخدام اللون الأزرق والأخضر إنما يعطى إحساساً باللانهاية(١). وكذلك فإن الألوان تعبر فى براعة عن النور والظل .

وعلى الجملة فإن عناصر العمل الفنى كالخط واللون والنور والظل وملامس السطوح والحيز ، لابد أن تحقق فيما بينها نوعا من الإيقاع حتى تظهر لنا وحدة العمل الفنى ؛ وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الإيقاع فى الفن الإسلامى إنما يعتمد على التماثل والتناظر والتبادل ، كما يعتمد على الخط اللين أى المرن والهندسى (٢).

خصائص فن التصوير العربى

اتبع المسلمون فى أول الأمر الطريقة التى كانت سائدة فى الفن البيزنطى ، فقد كان الخطاط هو الذى يحدد المكان المراد تزيينه بالصورة وموضوع الصورة ، ولكن المصور الإيرانى (بهزاد) خرج على هذا التقليد وتولى هو تحديد المساحات ووضع إطارات للصور . وقد اختلف توزيع الصور فى مدارس الفن الإسلامى من مستوى الخط الواحد إلى الشكل الهرمى أو المثلث ، أو المتوازى أو البيضى .

وهذا فيما يختص بالتصوير فى المخطوطات ، إذ طغت عنــاية المصورين بتوضيح الكتب بالصور على رسم الصور الشخصية ، على أن أقدم صور شخصية ذكرها هى تلك التى رآها (ابن وهب) عند امبراطور الصين للأنبياء والرسل ، ومن بينها صورة محمد صلى الله عليه وسلم وحوله أصحابه فى نعالهم العربية والمساوك مدلاة من أوساطهم بحبال . وكذلك صورة ابن بطوطة الرحالة ورفاقه ، وقد انتشر وذاع تقليد رسم النبى (صلعم) وعلى بن ابى طالب وابنيه الحسن والحسين

---

(١) عبد الرحمن بدوى : شبنجلر : ص ١٣٧ .

(٢) زكى نجيب محمود : فلسفة وفن، وكذلك أنظر جون ديوى : الفن خبرة.

وأشخاص موقعة كربلاء عند الشيعة ، واستنت هذه المدرسة سنة رسم صورة النبي وفوقه هالة من النور ويغطي وجهه خمار . وقد أمر محمود الغزنوى برسم أربعين صورة لابن سينا للقبض عليه بعد أن رفض العمل معه ، وهذا اتجاه جديد في استخدام فن التصوير للقبض على الفارين ، على أن فن التصوير للأشخاص بدأ يتدهور بعد دخول الفنانين الأوربيين إلى المجـــال الفنى عند المسلمين بعد عصر النهضة .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن ضعف التصوير عند المسلمين كان بسبب ضعف معلميهم البيزنطيين ، وانصرافهم عن تقاليد الطبيعة ولم يبرع المسلمون فى هذا المجال إلا فى القرن الخامس عشر الميلادى بعد تأثرهم بالرسوم الشخصية فى المدرسة الهندية المغولية التى استفادت من الفن الايرانى ، وقد شجع على ازدهار الفنون فى هذا العصر الإمبراطور (أكبر) وخليفته . وكما اسهم الإيرانيون فى قيام المدرسة المغولية والهندية فإنهم اسهموا كذلك فى قيام المدرسة التركية ولكن لم يكتب لها حظ الذيوع والانتشار .

ونستطيع أن نجمل الخصائص الفنية للتصوير الإسلامى كما يلى : —

١) إهمال قواعد المنظور والضوء والظل ، متأثرين فى ذلك بالفن البيزنطى ، وقد فضلوا استخدام منظور عين الطائر فى رسم الموضوعات ، وليس هذا عن جهل بالسمات التشريحية للكائنات ، بل هو رغبة الفنان فى رسم المرئى متخطياً للزمان والمكان والأعراض المتغيرة ، كأنه يرى الوحدات أو الأجزاء منفصلة عن بعضها ولا ارتباط بينها .

٢) البعد عن محاكاة الطبيعة ، وهو ما أشرنا إليه من اتجاه الفنان المسلم إلى التجريد والرمز ، وحتى في رسمه للأشخاص والكائنات كان لا يتوخى رسم

شخصيات بعينها ؛ بل تشيع السحنة العامة للشعب فى رسومه ، وهذا يدل على ارتباطه بالمد الحضارى أكثر من ارتباطه بالطبيعة . ولا شك أن اتجاه الفنان المسلم إلى مخالفة الطبيعة هو تأكيد لنزعته إلى اللاعاكاة وعدم تقليد الطبيعة ، فهو يتناول عناصرها ويفتتها إلى بسائط يستغلها فى موضوعه الفنى وهو يشبه فى ذلك بعض حركات الفن المعاصر ، كالفن التكعيبى عند (بيكاسو) و (براك). والفرق بينه وبين الفنان المعاصر أن الفنان المسلم كان يعبر عن موقف له إزاء الطبيعة أما الفنان المعاصر فإنه يعبر عن فلسفة عقلية منطقية .

وكذلك فإن إتجاه الفنان المسلم إلى الإمعان فى مخالفة الطبيعة وعدم التقليد قد أدى به إلى تصوير الخيال من الأشكال الحيوانية المركبة أو الخرافية مستعيناً فى ذلك بخياله الخصب ، وهذا يدل على إهتمامه بالباطن وثورته على الظاهر . يقول (شبنجلر) بهذا الصدد إن لكل فن لغة للتعبير ، وهذا التعبير قد يتجه إلى الذات ، وقد يتجه إلى الغير ، أما التزيين فإنه يدل على وجود ذات شاعرة بصفاتها الذاتية الخاصة وكيانها المستقل. بينما نجد أن التقليد يساير الحياة ويتابع الحركة ففيه طابع الزمان ، بجد أن التزيين يخلو من الزمان وذبذباته نهائياً ، إذ هو لا يعرف غير الخلود والاستمرار »[1].

٣) الهرب من الفراغ ، كان الفنان المسلم شغوفاً بملء فراغات الصور مع حفظه للتوازن والسيمترية وخصوبة الزخرف، كل هذا بأسلوب كلاسيكى مدروس.

٤) التسطيح ، استخدامه للزخرف المسطح الخالى من النتوء والبروز متأثراً فى ذلك بالتصوير البيزنطى الذى لم يكن يحترم الأبعاد الثلاثة التى كان يحاكى بها

---

(١) ـ عبد الرحمن بدوى: شبنجلر ، ص ٢٣ ، كذلك أنظر، جون ديوى الفن خبرة .

الفنان الإغريقى الطبيعة . ويلاحظ أيضاً انصراف الفنان المسلم عن التجسيم والبروز (١) ، واكتفائه بالتزويق السطحى الخالى من النتوء أو البروز . وأيضاً رغبته فى إذابة مادة الجسم وتحطيم وزنه وصلابته وإعطائه الخفة ، وهذا اتجاه تستهدفه النظرة الصوفية التى تميزت بها فنون الشرق .

٥) التكرار ، ويتمثل فى تكرار الزخارف الذى يكون له إيقاع خاص كايقاع الموسيقى الرتيبة مما يرضى الطبيعة الشرقية المندفعة إلى الأحلام وإعمال الخيال ، ويرى (ج. فييت) أن تكرار الموضوع إلى ما لا نهاية يشعر باللذة الفائقة ، ويعتبر هذا قانوناً للمنجزات الفنية الإسلامية . هذا على الرغم من أن التكرار يكشف عن التنوع والوحدة ، وهو ينتج من تقسيم السطح إلى مساحات ذات أشكال هندسية مختلفة ، بحيث نجد داخل هذه الأشكال ، الوحدات الزخرفية النباتية ، أو الأشكال الهندسية أو الحيوانية أو الخطية . فالوحدات الزخرفية توجد داخل كل مساحة هندسية كاملة فى ذاتها ، وهى أيضاً متكاملة مع سائر العناصر التى تجمعها المساحة الكلية .

٦) المواجهة ، وهى رسم الأشخاص فى مواجهة المصور ، ويعتبر رسم القدمين بطريقة المواجهة من أصعب ما يصادف المصور . وقد استخدم المصور المسلم طريقة خاصة فى رسم القدمين والوجه ، بعد أن تخطى مرحلة التأثير البيزنطى ، فنجده يرسم القدمين جانبتين أفقيتين فى إتجاه واحد ، وقد تميل القدم إلى أسفل قليلا ، وكان المصور يتجنب المواجهة الكلية بحيث يظهر من الشخص ثلاثة أرباعه فى الغالب . وعلى العموم فإن المصور المسلم كان يتهرب من المواجهة

---

١ — جاستون فييت : مجلة المشرق ١٩٢٦ .

الخلاصة

١) لاحظنا أن الفنان المسلم قد اعتمد فى أول الأمر على الأساليب التى كانت قائمة فى أقطار الإمبراطورية الإسلامية وقتئذ .

٢) إستطاع الفن الإسلامى بعد ذلك أن يوجد لنفسه أسلوباً خاصاً به .

٣) إستطاع الفنان المسلم أن يبرز موقفه الفنى المتميز والمرتبط بالمشاعر الدينية والذى يستند إلى قدرات فنية عالية وذلك من خلال أساليب التعبير ورسم المناظر التى برع فيها وتفوق على البيزنطيين والأوربيين مع اختلافه عنهم فى الشكل والمضمون .

٤) وقد ظهر لنا أخيراً من استعراضنا لفن التصوير عند المسلمين ، أن مراحل تطوره قد تأثرت وتداخلت وترابطت مع مراحل التطور التاريخى للشعوب الإسلامية وحضارتها ، بحيث أن فن التصوير كان يعبر فى كل مرحلة من هذه المراحل عن السمات المميزة لها ، يعنى أن هذا الفن هو محصلة للحضارة الإسلامية ومدها عبر "تاريخ".

* * *

والله الموفق سواء السبيل